AUTHOR:

SPIR, AFRIKAN

TITLE:

JOHANN GOTTLIEB FICHTE NACH SEINEN...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1879

Master Negative #

92-80581-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193F44 Spir, Afrikan, ~~von~~, 1837-1890.
DS2 Johann Gottlieb Fichte nach seinen
briefen.
Leipzig 1879. O. 4,+103p.

Restrictions on Use:

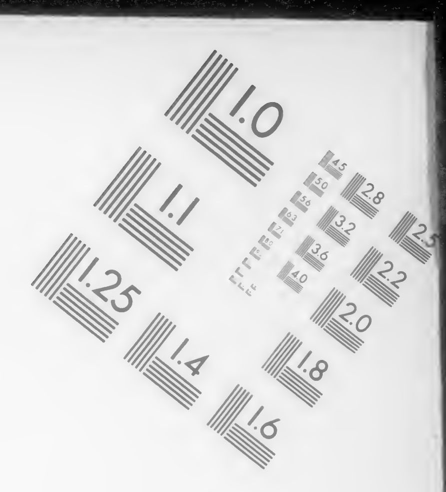
TECHNICAL MICROFORM DATA

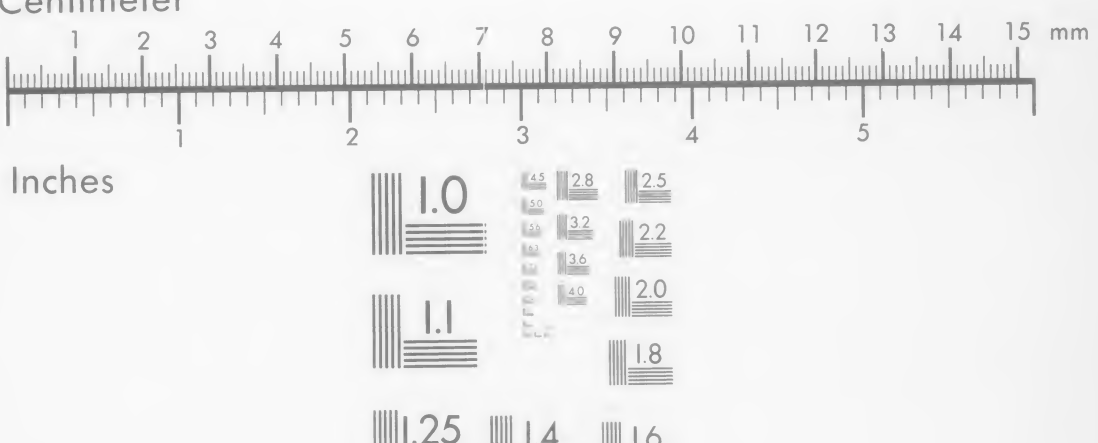
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-21-92 INITIALS M.P.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







Johann Gottlieb Fichte

nach

seinen Briefen.

Von

A. Spir.

Leipzig,
Verlag von J. G. Findel.
1879.

Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, ein Aufsatz vom Jahre 1798, abgedruckt in *Fichte's Leben und Briefwechsel*, 1. Aufl., 2. Bd., S. 98 ff.

Fichte's Appellation an das Publicum über die ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen. 1799.

Die Bestimmung des Menschen. Neue Auflage, 1825. (Die erste Auflage erschien 1793.)

Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen. 1801.

Die Anweisung zum seeligen Leben oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1806. 2. Aufl. 1828.

Auch die meisten Schriften Fichte's über die sog. Wissenschaftslehre sind benützt, jedoch hier nicht citirt worden.

I.

J. G. Fichte's Leben und Charakter.

Fichte war bekanntlich der Sohn eines Bauern und würde wahrscheinlich sein Leben lang hinter dem Pfluge oder dem Webstuhl geblieben sein, wenn nicht ein glücklicher Zufall ihn der Aufmerksamkeit eines Freiherrn von Miltitz empfohlen hätte, der die Sorge für seine Erziehung übernahm. So kam Fichte zuerst zu einem kinderlosen Landgeistlichen unweit Meissen und später in das Erziehungsinstitut Schulpforta, in welchem auch Klopstock seine erste Ausbildung genossen hat. Im Jahre 1780, also achtzehnjährig, bezog Fichte die Universität Leipzig, um Theologie zu studiren. Von seinem Leben auf der Universität und in den ersten Jahren nach Abgang von derselben wird nicht viel berichtet. Da sein Beschützer gestorben war, so muss er sich kümmerlich genug beholfen haben, und diese frühe Nothwendigkeit, einen „Kampf um's Dasein" zu führen, ist gewiss nicht ohne Einfluss auf seinen Charakter geblieben. Fichte's Vorsatz war, Geistlicher zu werden; aber seine 1787 an die Consistorialbehörde eingereichte Bitte um eine Unterstützung, die ihn in den Stand setzen könnte, seine theologische Bildung zu vollenden, wurde abgeschlagen, und so musste er auf andere Wege sinnen. Schon im nächsten Jahre erhielt er unerwartet durch Vermittelung eines Freundes den Antrag, in Zürich eine Hauslehrerstelle zu übernehmen, und reiste im Sommer desselben Jahres zu Fuss dorthin ab.

Dies war ein für sein Leben entscheidendes Ereigniss. Denn in Zürich lernte Fichte seine künftige Frau kennen

und knüpfte auch Bekanntschaft mit einigen hervorragenden Männern an, wie Lavater, sein eigner künftiger Schwiegervater Rahn, ein Schwager Klopstocks, und andere, was seine Lebenshoffnungen gehoben hat. Denn nach Verlassen seiner Hauslehrerstelle dachte schon Fichte daran, als Begleiter eines Prinzen oder als Lector an einem Hof Anstellung zu suchen und schrieb auch an seine Braut, dass sein „Ruf muss gemacht sein, oder es wäre kein Recht mehr in der Welt“ *(Fichte's Leben*, I, 72). Man darf jedoch nicht glauben, dass Fichte damals ein gewöhnlicher Streber gewesen wäre. Im Gegentheil, er hatte schon als Hofmeister seinen moralischen Rigorismus gezeigt und die Eltern seiner Zöglinge selbst unter Aufsicht gestellt, damit sie keine Erziehungsfehler in dem Umgang mit ihren Kindern begehen sollten. Und doch war damals seine Theorie diesem Rigorismus nichts weniger als förderlich. Denn er theilte die im vorigen Jahrhundert herrschende Ansicht, welche keine andere Triebfeder der Handlungen anerkannte, als die Selbstsucht, für welche auch die Tugend nur ein verfeinerter Egoismus war. Gross war daher Fichte's Entzücken, als er die Morallehre Kant's kennen lernte, welche, wie er es ausdrückte, seinen Kopf in Uebereinstimmung mit seinem Herzen brachte. In der ersten Begeisterung schrieb er an seinen Freund Weisshuhn darüber: „Ich lebe in einer neuen Welt, seit ich die „Kritik der praktischen Vernunft“ gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstösslich, sind mir umgestossen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht u. s. w., sind mir bewiesen. . . . Welch' ein Segen für ein Zeitalter, in welchem die Moral von ihren Grundfesten aus zerstört und der Begriff der Pflicht in allen Wörterbüchern durchstrichen war!“ (I, 109—10.) Fichte konnte kein besseres Zeugniss für seine innere moralische Tüchtigkeit ablegen. Diese hat sich denn auch in der Zukunft stets bewährt. Wie er für sich selbst bemüht war, mehr noch Charakter-

bildung als wissenschaftliche Bildung sich anzueignen*), so drang er sehr darauf, dass auch die akademischen Lehrer sich nicht auf blosse Mittheilung von Kenntnissen beschränken, sondern einen moralischen Einfluss auf die Studirenden zu gewinnen suchen sollten, was gewiss das Richtige ist.

Im Sommer 1790 verliess Fichte seine Hauslehrerstelle und ging nach Leipzig, den Kopf voll von Projecten, denen es jedoch nicht beschieden war, in Erfüllung zu gehen. Anfangs klagte er, dass sein Leben in Leipzig „sehr einförmig und im Grunde sehr unschmackhaft“ wäre (I, 71). Aber dies änderte sich bald, als Fichte mit der Kant'schen Philosophie bekannt wurde, welche, wie er schrieb, „dem Geiste eine unbeschreibliche Erhebung über alle irdischen Dinge gibt“ (I, 21). Diese Bekanntschaft ist durch Zufall entstanden. Fichte wurde nämlich aufgefordert, in der Kant'schen Philosophie, von der er nichts wusste, einem Studenten Unterricht zu geben, und fing sofort frischweg an, die „Kritik der reinen Vernunft“ für Andere zu interpretiren. Es gehörte einiger Ueberfluss an Selbstvertrauen dazu, welcher auch in der That Fichte eigen war. Wie er später in einem Brief an Reinhold behauptet hat, ist ihm das Verständniss Kant's gar nicht schwer gefallen (ob das auch ein richtiges Verständniss war, ist allerdings eine Frage); nichtsdestoweniger sagte Fichte selbst, dass er sich mit Kant's Philosophie erst aus Noth und bloss seit seiner Bekanntschaft mit der „Kritik der praktischen Vernunft“ aus Geschmack befasst habe. Dieses hatte nun, zunächst für sein inneres Leben, die erfreulichsten Folgen. Er klagte nicht mehr über ein einförmiges und unschmackhaftes Leben, sondern schrieb vielmehr an Achelis in Bremen: „Ich lebe seit ungefähr 4—5 Monaten das glücklichste Leben in Leipzig — und verdanke keinem Menschen das mindeste Ingrediens dieses Glücks. . . . In der Kant'schen Philo-

*) Nach einem Briefe Fichte's an seine Braut (I, 23).

sophie fand ich das Gegenmittel für die wahre Quelle meines Uebels und Freude genug obendrein" (I, 107). Gleich fing er auch an, eine schriftliche Erklärung dieser Philosophie auszuarbeiten, mit der er zwar „höchst unzufrieden" war, die ihm aber doch Gelegenheit bieten konnte, mit den Leipziger Buchhändlern in Verbindung zu treten, was ihm für die Zukunft wichtig schien, da er entschlossen war, sich ganz dem Schriftstellerthum zu widmen.

Denn von allen seinen sonstigen Plänen und Projecten konnte Fichte in Leipzig keinen realisiren und so beschloss er, nach Zürich zu seiner Braut zurückzukehren, um dort als Schriftsteller zu leben und zu wirken. Aber die Götter waren auch jetzt seinem Vorhaben nicht günstig. Im Begriffe abzureisen, erhielt Fichte die Nachricht, dass das Vermögen seines künftigen Schwiegervaters in dem Bankrott eines befreundeten Handlungshauses grösstentheils verloren gegangen war. Alle Heirathsgedanken mussten nun vorerst aufgegeben werden, und es musste Fichte willkommen sein, dass er gleich darauf den Antrag erhielt, in Warschau bei einem Grafen eine Hauslehrerstelle zu übernehmen. Dorthin reiste er ohne Verzug ab. Seine Reisebemerkungen unterwegs sind interessant, dürfen uns aber hier nicht aufhalten. Die Reise wurde übrigens vergeblich gemacht, da die Incompatibilität zwischen Fichte und der Frau Gräfin in Warschau sofort zu Tage trat und ein näheres Verhältniss beiden unerwünscht machte. Fichte übernahm also die Hauslehrerstelle gar nicht, sondern reiste mit der (leider nicht ohne Verdruss) erhaltenen Geldentschädigung nach Deutschland zurück. Aber diese scheinbar fruchtlose Reise ist für Fichte in der That sehr fruchtbar geworden infolge des Gedankens, den er fasste, auf dem Rückwege zu Kant nach Königsberg zu gehen.

Wenn man Fichte so in der Welt herumreisen sieht, ohne Vermögen und ohne feste Aussichten, aber voll Selbstvertrauen, muss man unwillkürlich denken, dass er, wie Napoleon I., an seinen Stern geglaubt habe. Und sein

Stern hat ihn wirklich nicht verlassen. Anfangs zwar schien seine Lage in Königsberg etwas aussichtslos, da Kant ihn bei seinem ersten Besuche, wie er bemerkte, „nicht sonderlich aufnahm". Aber Fichte griff unverdrossen zu dem richtigen Mittel, sich der Aufmerksamkeit Kant's zu empfehlen. Er arbeitete in seinem Gasthofe eine Schrift, betitelt „Kritik aller Offenbarung", aus und schickte sie mit einem Briefe an Kant. Dieses Mittel wirkte. Durch Kant's Verwendung fand die Schrift einen Verleger und Fichte selbst eine Hofmeisterstelle in dem Hause des Grafen Krokow, unweit Danzig, wo er freundlich aufgenommen und mit Rücksicht behandelt wurde.

Die „Kritik aller Offenbarung" kam im Jahre 1792, und zwar aus einem Versehen, gegen den Willen Fichte's, anonym heraus. Dieser Umstand hat für Fichte zwei Folgen gehabt, eine nachtheilige und eine günstige, welche erwähnt zu werden verdienen.

Bis dahin hatte Kant noch kein Werk über Religion herausgegeben, und so wurde die bei Kant's Verleger anonym erschienene „Kritik aller Offenbarung" allgemein für ein Werk von Kant selbst gehalten. Sofort stiessen die Literaturzeitungen in die Posaune, um das Werk als ein höchst wichtiges Ereigniss, ein „Wort zu seiner Zeit", ein Product, in welchem der Finger des grossen Mannes „allenthalben sichtbar" sei, zu verkündigen. Die nothwendige Folge davon war, dass Fichte, der seine Schrift als eine sehr mittelmässige Arbeit ansah, dahin geführt wurde, das Urtheil der Menschen in philosophischen Sachen zu verachten. Nun soll zwar nicht behauptet werden, dass das Urtheil der Menschen in philosophischen Sachen keine Verachtung verdiene; die Geschichte der philosophischen Meinungen bezeugt leider zu unzweideutig das Gegentheil. Aber für einen jungen Mann, für einen Anfänger war es gewiss nicht heilsam, mit dieser Verachtung zu debutiren. Dadurch wurde Fichte unzweifelhaft zu einem übertriebenen Vertrauen auf seine Kräfte und sein Urtheil verleitet.

welches der Tüchtigkeit seiner Philosophie nichts weniger als förderlich sein konnte.

Allein wenn seine Verwechselung mit Kant für Fichte eine nachtheilige innere Folge gehabt hat, so wurde dadurch zugleich eine für ihn sehr günstige äussere Folge herbeigeführt. Denn durch diese Verwechselung fiel ihm von selbst zu, was sonst so ausserordentlich schwer zu erreichen ist, nämlich bei der urtheilslosen, geistig blinden Menge, der man nur durch Aeusserlichkeiten (Titel, Empfehlungen, lärmende Demonstrationen und Aehnliches) imponiren kann, sich Gehör zu verschaffen. So rückte seine „Kritik aller Offenbarung" sofort in den Vordergrund, in Jena wurde über dieselbe öffentlich disputirt, auch Streitschriften hat sie hervorgerufen. Diesem um seine Schrift entstandenen Lärm verdankte es Fichte offenbar auch, dass er später nach Jena berufen wurde.

Vorerst hatte er aber noch keine Aussicht auf eine solche Anstellung, erhielt dagegen Anträge, als Prediger zu wirken. Obgleich aber Fichte im März 1793 an seine Braut schrieb, dass, wenn es sich um's Reden und nicht um's Thun handelt, er „lieber auf der Kanzel als auf dem Katheder stehen wolle" (I, 149), nahm er doch diese Anerbieten nicht an, sondern ging vielmehr bald darauf nach Zürich, wo er im Herbst desselben Jahres getraut wurde und fortan im Hause seines Schwiegervaters wohnte, dessen Vermögensverhältnisse sich wieder etwas gebessert hatten.

Dort verfasste Fichte seine Schrift über die französische Revolution, in welcher er die Grundsätze derselben vertheidigte, und hielt Vorlesungen über die „Wissenschaftslehre" vor Lavater und anderen Gelehrten. Das war eine gute Vorbereitung zu seinem bevorstehenden akademischen Wirken. Denn schon Ende des Jahres 1793 kam der unerwartete Ruf, in Jena des abgehenden Reinhold Stelle als Professor der Philosophie zu übernehmen. Fichte war gewissenhaft genug, in seiner Antwort zu bemerken, dass er zwar die Philosophie „zum Range einer evidenten Wissen-

schaft" zu erheben hoffe, aber zur Ausarbeitung seiner Entwürfe mindestens noch ein Jahr Zeit brauche. Die Weimar'sche Regierung wollte indessen von solchen Bedenklichkeiten nichts wissen, und so kam Fichte schon gegen Ostern 1794 in Jena an.

Fichte's Auftreten in Jena erregte eine grosse Sensation und die von ihm vorgetragene Wissenschaftslehre wurde zum Mittelpunkt des geistigen Interesses. Forberg bemerkt darüber in seinen Papieren: „Seitdem Reinhold uns verlassen hat, ist seine Philosophie Todes verblichen.... An Fichte wird nun geglaubt, wie niemals an Reinhold geglaubt worden ist. Man versteht jenen freilich noch ungleich weniger als diesen, aber man glaubt dafür auch desto hartnäckiger" (I, 219).

Mit dem Nichtverstehen hat es in der That eine ganz wunderliche Bewandtniss. Dasselbe kann nämlich zwei diametral entgegengesetzte Folgen haben. Handelt es sich um eine Schrift oder Lehre, welche keine äusseren Empfehlungen hat, so bewirkt und bestätigt das Nichtverstehen die Nichtbeachtung derselben, mag sie innerlich noch so lichtvoll, wahr und wichtig sein. Die Leute sehen dann nicht ein, dass eben ihr unaufmerksames Verhalten gegen die Schrift oder die Lehre der Grund ihres Nichtverstehens derselben sei, dass sie darin um so mehr finden würden, je weniger sie ihren eignen Ansichten Unfehlbarkeit zuzutrauen geneigt wären.*) Handelt es sich dagegen um eine Schrift oder Lehre, welche schon Lärm erregt, sich der

*) Wie sehr es oft auf den Leser ankommt, ob er in einer Schrift etwas findet oder nicht, das zeigt ein Fall, den *St. Mill* in seiner *Autobiography* (2. ed., London, 1873, p. 208) von sich selbst berichtet. Mill hatte einmal John Herschel's Werk *Discourse on the study of natural philosophy* gelesen und sogar recensirt, ohne darin irgend etwas gefunden oder davon profitirt zu haben; später aber hat Mill in ebendemselben Werk eine deutliche Darlegung der vier Methoden der Induction gefunden, die er seinem eigenen Werke über Logik zu Grunde legte. Uebrigens kann gewiss Jedermann aus seiner eigenen Erfahrung ähnliche Fälle anführen.

Aufmerksamkeit des Publicums bemächtigt und ihm als Autorität imponirt hat, dann ist umgekehrt das Nichtverstehen derselben die beste Empfehlung. Nun vermuthen die Leute in der Schrift oder Lehre um so mehr, je weniger sie darin wirklich finden. Denn der Autorität gegenüber werden sie sich der Schwäche ihres Urtheils bewusst und getrauen sich nun gar kein wirkliches Urtheil mehr zu fassen. So sündigen die Meisten nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin zugleich.

Doch kehren wir zu unserem Fichte zurück. Getreu seinem Grundsatz und seinem natürlichen Hang, als Lehrer auch moralisch zu wirken, fasste Fichte bald den Entschluss, besondere moralische Sonntagsvorlesungen zu halten, um die Studirenden zur Ablegung ihrer rohen Sitten und zur Auflösung ihrer veralteten und schädlichen Verbindungen zu bewegen. Trotz der Chicanen der kirchlichen Behörde, welche das Halten von Vorlesungen am Sonntag als einen Angriff auf die „gottesdienstliche Verfassung" darstellte, gelang es Fichte zunächst, seinen Zweck zu erreichen. Denn die Studenten erboten sich freiwillig, ihre Verbindungen aufzulösen und ihre Ordensbücher herauszugeben, wenn man ihnen für das Vergangene Straflosigkeit zusichern wollte. Durch die Langsamkeit der Behörden wurde jedoch dieser gute Erfolg paralysirt, was Fichte auf das Unangenehmste zu fühlen bekam. Denn die Mitglieder einer studentischen Verbindung wurden infolge davon gegen ihn besonders erbost, warfen ihm zweimal die Fenster ein, erschreckten tödtlich seine Frau und seinen bejahrten Schwiegervater, so dass Fichte sich genöthigt sah, Jena auf einige Zeit zu verlassen und brachte den Sommer 1795 im nahen Osmannstädt zu. Später wurde in Jena die Ruhe wiederhergestellt und Fichte fuhr fort ungehindert zu lehren, bis ihn die Confiscation seines Aufsatzes über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung und die darauf erfolgten Misshelligkeiten ganz aus Jena vertrieben.

Der fragliche Aufsatz war schon 1798 in dem von Fichte und Niethammer herausgegebenen „Philosophischen Journal" erschienen und anfangs von keiner Seite her beanstandet worden. Aber im nächsten Jahre kam eine anonyme Broschüre in Nürnberg heraus, welche auf das Gefährliche und Irreligiöse jenes Aufsatzes aufmerksam machte, was zur Folge hatte, dass die sächsische Regierung in Dresden die Confiscation des Aufsatzes verordnete und in Weimar die strenge Bestrafung des Verfassers beantragte. Die liberale weimar'sche Regierung dachte nicht daran, diesem Antrag Folge zu leisten; sie wollte Fichte nur einen Verweis ertheilen. Nachdem aber Fichte erklärt hatte, dass er sich keinen solchen Verweis werde gefallen lassen, dass man ihn entweder ehrenvoll von jener Anklage freisprechen oder, wenn man ihn für einen Irrlehrer hält, seines Amtes entsetzen solle, wurde ihm seine Entlassung gegeben.*) Die Mehrzahl der Studenten hatte sich für Fichte bei der Regierung verwendet, aber vergeblich; so beschlossen sie wenigstens eine Medaille auf ihn prägen zu lassen. Fichte aber ging nach Berlin.

Da uns weniger die äusseren Lebensumstände des Mannes, als sein inneres Wesen und Schaffen interessirt, so wollen wir jetzt die dahin gehenden Züge herausheben. Zunächst, was die Hauptsache ist, seine Gesinnung als Philosoph. Dieser Punkt muss um so mehr geprüft werden, als Schopenhauer Fichte bekanntlich zu den drei „Sophisten" rechnet, die nach Kant die Philosophie in Deutschland absichtlich irre geführt haben. Nach Schopenhauer's Ansicht soll Fichte den Plan gefasst haben, „mittels einer philosophischen Mystification Aufsehen zu erregen, um infolge desselben seine und der Seinigen Wohlfahrt zu begründen", was er „vorzüglich dadurch ausführte, dass er Kant in

*) Wozu Goethe am meisten beigetragen haben soll, der allerdings in einem Briefe an Schlosser vom August 1799 erklärt, dass er gegen seinen „eigenen Sohn votiren würde, wenn er sich gegen ein Gouvernement eine solche Sprache (wie Fichte) erlaubte" (I, 291).

allen Stücken *überbot*, als dessen lebendiger Superlativ auftrat" und so fort (*Grundprobleme der Ethik*, 1860, S. 180).

Dass Fichte in lächerliche Uebertreibungen verfiel, ist allerdings wahr; aber der Grund davon war nicht Unredlichkeit, sondern umgekehrt ein missverstandener moralischer Eifer und Rigorismus. Mit dem typischen „Philosophieprofessor", dieser *bête noire* Schopenhauer's, hat Fichte gewiss die wenigste Aehnlichkeit gehabt. Denn wo findet man in Fichte's Auftreten die von Schopenhauer angegebenen Merkzeichen der „guten, nahrhaften Universitätsphilosophie, welche mit hundert Absichten und tausend Rücksichten belastet, behutsam ihres Weges daherlavirt kommt, indem sie allezeit die Furcht des Herrn, den Willen des Ministeriums, die Satzungen der Landeskirche, die Wünsche des Verlegers, den Zuspruch der Studenten, die gute Freundschaft der Kollegen, den Gang der Tagespolitik, die momentane Richtung im Publicum und was noch Alles vor Augen hat"?*)

*) Vorwort zur 2. Auflage von *Welt als Wille und Vorstellung*. Fragt man nun aber, was es mit dem strengen Richter Schopenhauer selbst für eine Bewandtniss hatte, so fällt die Antwort nichts weniger als befriedigend aus. Dass Schopenhauer nach dem Willen des Ministeriums, dem Zuspruch der Studenten, den Satzungen der Landeskirche und Aehnlichem nichts fragte, war bei seiner unabhängigen Privatstellung kein Verdienst. Sich dem Geschmack des Publicums anzubequemen, verbot ihm schon die Einsicht, dass er dadurch doch nichts gewinnen würde. Das ist mithin Alles noch kein Beweis von Wahrheitsliebe, welche Schopenhauer überhaupt nur sehr bedingterweise zuerkannt werden kann. In der That, wie könnte ein Mann von so colossalem Eigensinn und Eigendünkel, wie Schopenhauer, ein echter Freund und Diener der Wahrheit sein? Ein solcher muss stets bereit sein, seine Anschauungsweise von Grund aus einer neuen Prüfung zu unterwerfen; wie hat aber Schopenhauer seinen „Erzevangelisten" Frauenstädt angefahren, als dieser sich erkühnte, einen leisen Zweifel an irgend einer Schopenhauer'schen Lehre anzudeuten? Allerdings ist man nicht verpflichtet, Einwendungen zu berücksichtigen, welche aus bloser Unkenntniss oder Mangel an Verständniss entspringen; aber bei dem „Erzevangelisten" konnte dies nicht der Fall sein, und doch ist Schopenhauer fast ausser sich gerathen. Aber auch die Schriften Schopenhauer's bieten selbst Beweise in Menge, dass ihm echte Wahrheitsliebe fremd war. Ja, einige seiner Lehren und Behauptungen kann man

Diesem war Fichte's Verhalten vielmehr direct entgegengesetzt. Den Regierungen und Ministerien gegenüber war er so wenig gesonnen, sich etwas zu vergeben, dass er lieber seine Stelle aufgab. Die Satzungen der Landeskirche, oder richtiger, die gewöhnliche religiöse Ansicht hat Niemand schärfer und schonungsloser gegeisselt, als gerade Fichte, wie wir es in einem nachfolgenden Abschnitt dieser Schrift sehen werden. In dem gleichen Geiste sind auch seine Aeusserungen in den Privatbriefen gehalten, wie sie besonders sein Briefwechsel mit Reinhold enthält. So schrieb er einmal an diesen im Jahre 1795 Folgendes:

„Der reine Freund der Wahrheit vermischt dieselbe nie mit seinem Individuum; er hält sie zu heilig, als dass er sie den Einflüssen eines so gebrechlichen Wesens, als das letztere ist, blossstellen sollte. Er fördert zu Tage, was er für Wahrheit hält, und wie es aus seinem Innern hervorgeht, hat er sich selbst vergessen und hält das Resultat für ein Gemeingut, das ihm nicht mehr angehört, als Jedem im Volke, der sich dessen bemächtigen kann und will. Ist das Aufgestellte wirklich die reine Wahrheit, so hat er dabei kein Verdienst, denn er hat sie nicht *gemacht*, sondern nur *gefunden*, und dass eben Er sie fand, ist

nicht anders als unverschämt nennen, so sehr verstossen sie gegen offenkundige Thatsachen oder gegen den gesunden Menschenverstand selbst. Dahin gehört z. B. seine Behauptung, dass unser Willensentschluss und die ihn ausführende Action des Leibes nicht zwei verschiedene, wenn auch verbundene Vorgänge, sondern ein und derselbe Vorgang seien, von verschiedenen Seiten aus betrachtet; dies angesichts der Thatsache, dass wir den zweckmässigen Gebrauch unserer Glieder erst *erlernen* müssen! Gleicher Art ist seine Behauptung, dass das Gehirn zwar bloss in der Vorstellung existirt, dass aber zugleich auch die Vorstellung nur im Gehirn entstehen und bestehen könne; ein würdiges Seitenstück zu der Anektode von den zwei Löwen, welche sich gegenseitig so rein aufgefressen haben sollen, dass nur die Schwänze übrig blieben. Wenn man auf diese Weise den strengen Richter selbst so tief in der gerügten Sünde befangen sieht, dann muss man unwillkürlich, das Wort Hamlet's paraphrisirend, sagen: „Verkehrtheit, dein Name ist — Mensch!"

eben Glück und nichts weiter.*) Ist es falsch, so hat er ebensowenig eine Schuld, wenn er redlich forschte; sein Irrthum ist Unglück und nichts weiter. Stellt ein Anderer die Wahrheit an die Stelle seines Irrthums, so freut er sich der gefundenen Wahrheit, ohne an sich selbst zu gedenken. . . . . . Dies sind meine Grundsätze, und ich bin bereit, von Ihnen, von Welt und Nachwelt nach diesen Grundsätzen über mich Recht sprechen zu lassen. Ohngeachtet ich z. B. Ihr System für irrig, und das meinige, im Gegensatze mit dem Ihrigen, für richtig halte, so kann ich Sie dennoch von ganzem Herzen verehren und mich tief unter Sie herabbeugen, wenn Sie mehr Charakterstärke und mehr Wahrheitsliebe haben, denn ich" (*Fichte's Leben*, II, 202 ff.).

Dass Fichte aufrichtig glaubte, von einer solchen Gesinnung beseelt zu sein, unterliegt keinem Zweifel. Ob er aber derselben wirklich ganz theilhaftig war, ist eine andere Frage. Man darf füglich bezweifeln, dass Fichte geneigt gewesen wäre, sich unter Jemanden „tief herabzubeugen" oder sich zu „freuen", wenn man ihm die Unwahrheit seiner Lehren nachgewiesen hätte. Er war von Natur und durch Umstände zu sehr vom Selbstgefühl erfüllt und zur Selbstüberhebung geneigt. Ja, er hat darin Schopenhauer selbst nichts nachgegeben und namentlich die Fachphilosophen nicht weniger als dieser verachtet. Man lese nur die „Nachschrift an die Philosophen von Profession", welche seinem *Sonnenklaren Bericht* angehängt ist. Dort steht z. B. die folgende Aeusserung (S. 209—10):

„Ich suche die Wissenschaft, nicht etwa bloss die äussere systematische Form, sondern das Innere eines Wissens. . . . Ihr habt von jenem Innern eines Wissens auch nicht die

*) Das ist eine von den Fichte'schen Uebertreibungen, die Sache so zu fassen, als könne die Wahrheit, gleich einer Münze auf der Strasse, durch blosses Glück gefunden werden. Dies mag seinen Grund darin haben, dass die von Fichte gefundene „Wahrheit" in der That ein blosser Einfall war.

leiseste Ahndung. Die ganze Tiefe eures Wesens reicht nicht bis dahin, sondern nur bis zum historischen Glauben; und euer Geschäft ist, die Ueberlieferungen dieses Glaubens raisonnirend weiter zu zergliedern".

Ja, Fichte behauptet, dass die Fachphilosophen sogar von ihrem eignen Dasein nichts wissen, sondern bloss daran glauben, weil andere Menschen es auch thun (S. 213), und sagt ihnen ins Gesicht, dass er von angehenden Studenten und gebildeten Personen jederlei Lebensart in seinem Leben über Philosophie nie „dergleichen Unverstand gehört habe, als Ihr alle Tage für den Druck niederschreibt" (S. 220).

Doch war Fichte's Selbstüberhebung nicht von der Art eines vulgären Hochmuths, sondern lösste sich in das höhere Gefühl und Bewusstsein von der Nichtigkeit alles Irdischen auf, welches der letzten Epoche seines Lebens eigen war.*) Schon im November 1799 schrieb er an seine Frau, dass bei ihm eine solche Sinnesänderung im Gange sei, und, wie er mit Recht bemerkte, gerade unter dem Einfluss des „fatalen Streites" wegen seines vermeintlichen Atheismus und der „bösen Folgen" desselben (*Leben*, I, 330—1).

Aus demselben Jahre 1799 darf nun noch ein Vorfall nicht unerwähnt bleiben. Bis dahin hatte Fichte nämlich seine Philosophie für den Unterbau und die Vollendung der Kant'schen ausgegeben und Kant schwieg dazu. Endlich wurde einmal an Kant in der „Erlangischen Literatur-Zeitung" die Aufforderung gerichtet, er möge sich über die Sache erklären. Dies that denn auch Kant in dem „Intelligenzblatt" der „Allgemeinen Litteratur-Zeitung" (1799, Nr. 109); er erklärte darin öffentlich, dass er „Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System" und dessen Deductionen für „fruchtlose Spitzfindigkeiten

*) In seinen Reden an die deutsche Nation hat Fichte geäussert, wie schmerzlich es ihm ist, seine Mitmenschen verachten zu müssen. Das ist in der That ein Gefühl, welches dem Leben alle Freudigkeit und allen Werth benehmen kann.

(apices)" halte. Darin hatte Kant unzweifelhaft Recht, denn erstens war Fichte's Philosophie in der That eine unhaltbare und zweitens durfte sie sich mit der Kant'schen nicht identificiren. Das Einzige, was an Kant's Erklärung auszusetzen sein dürfte, war, dass dieselbe eine für Fichte verletzende Form hatte (Kant sprach darin von „tölpischen", ja von „hinterlistigen Freunden", vor denen man nicht genug auf der Hut sein könne) und zu einer Zeit veröffentlicht wurde, wo Fichte ohnedem viel Anfechtungen auszuhalten hatte und sogar noch ohne sichere Zufluchtsstätte war. Kant's Alterschwäche macht jedoch diesen Mangel nöthiger Rücksicht einigermassen entschuldbar.

Darauf veröffentlichte Fichte eine Gegenerklärung in Form eines Privatschreibens an Schelling (in demselben „Intelligenzblatt" Nr. 122), welche im Ganzen maassvoll gehalten ist*) und aus der ich die folgende Stelle entnehme:

„Es ist in der Regel, lieber Schelling, dass indem die Vertheidiger der vorkantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt; in der Regel, dass, während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns versichert. Wer weiss, wo schon jetzt der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und darin Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen versuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, dass wir nicht bei der Versicherung, dies seien fruchtlose Spitzfindigkeiten und wir

*) Dagegen entblödete sich Fichte nicht, in einem Briefe an Reinhold Kant einen „Dreiviertelskopf" zu nennen und zu behaupten, dass er sich durch seine Erklärung „prostituirt" habe (*Leben*, II, 276). Allerdings hat Fichte in einem späteren Briefe (S. 291) von dem „Dreiviertelskopf im individuellen Kant" den „Zeit- und heiligen Geist in Kant" unterschieden; aber es ist nicht abzusehen, wie eine solche Demarcationslinie durch einen lebendigen Menschen hindurch gezogen werden kann.

würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern dass Einer von uns, oder wenn dies uns selbst nicht mehr zuzumuthen sein sollte, statt unserer ein in unserer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Nichtigkeit dieser neuen Entdeckung *beweise*, oder, wenn er dies nicht kann, sie in unserem Namen dankbar annehme" (II, 164).

Diese Stelle macht einen ganz eignen Eindruck, wenn man das spätere Verhältniss zwischen Fichte und Schelling bedenkt, welches am besten durch folgende Citate aus ihren Briefen charakterisirt wird.

Fichte schrieb 1804 an Jacobi über Schelling: „Diesem Mann und Allen, die sich von ihm imponiren lassen, geschieht viel zu viel Ehre, wenn man ihrer nur erwähnt" (II, 176—7). Und im Jahre 1810 an E. v. Berger: „Es ist nicht die Aufgabe der Zeit, einzelne grosse, wahre, tiefeingreifende Gedanken und Ahnungen zu haben, dergleichen ich jenen Männern gar nicht abspreche; sondern Freiheit bis zur besonnenen Kunst, Klarheit, feste und unveränderliche wissenschaftliche Form, dies ist die Aufgabe der Zeit. In dieser Beziehung erkenne ich Schelling und seine Schule recht eigentlich für das böse, die Zeit zurückführende Princip. . . . Für ihn ist die Wissenschaftslehre, Kant, Leibniz sogar vergeblich da; er führt in die Finsterniss und Verworrenheit Spinoza's zurück" (II, 483).

Schelling schrieb seinerseits im Jahre 1806 an Windischmann: „Ich leugne nicht, dass ich einen wahren Ingrimm über Fichte empfunden habe, nicht in Bezug auf mich (was sollte mich wohl noch erzürnen können?*), aber über die

*) Die köstliche Naivetät Schelling's, sich als eine Art Heiligen, der allen selbstischen Motiven entrückt ist, darzustellen! Er, der für die leiseste Berührung seiner Eigenliebe empfindlich war, mehrere befreundete Männer (wie: Fichte, Röschlaub, Windischmann) unmotivirterweise beleidigt und sich sogar von der bayerischen Regierung eine förmliche Rüge zugezogen hat, wie es im ministeriellen Schreiben steht, wegen der „von ihm bewiesenen Arroganz, welche einen überzeugenden Beweis liefere

unerhörte Anmassung, mit solchen Vorstellungen sich über dem Zeitalter zu wähnen und es zurückrufen zu wollen zum plattesten Berlinismus, der wahrlich in seiner ursprünglichen Heimath bald sich selbst vernichtet haben wird" (*Aus Schelling's Leben. In Briefen.* 2. Band, 1870, S. 104).

Nun hatte Fichte unzweifelhaft Recht, in Schelling das böse, „in die Finsterniss und Verworrenheit Spinoza's zurückführende Princip" zu sehen; was dagegen Schelling mit Fichte's „plattem Berlinismus" gemeint haben kann, ist durchaus nicht abzusehen. Denn es kann keinen schärferen Gegensatz, als den zwischen Fichte's Ansicht und Gesinnung und der in der Welt überhaupt und besonders in Berlin herrschenden geben. Dazu hat Fichte in seiner *Anweisung zum seligen Leben* (in der 11. Vorlesung) diesen Gegensatz selbst noch betont und hervorgehoben. In der That vermochte Schelling namentlich Fichte's religiöse Anschauung, die weit über der seinigen stand, gar nicht zu fassen. Es gelang ihm zwar, seine beiden Vorgänger in der Aufmerksamkeit des Publicums zu verdrängen, aber der Triumph war von kurzer Dauer. Schelling sollte noch mit seinen eigenen Waffen geschlagen werden und musste sehen, wie seine eigene unhaltbare Philosophie ihm über den Kopf wuchs in den Händen seines ehemaligen Schülers Hegel, den er in einem viel späteren Briefe an Cousin sogar mit dem geheimnissvollen „Alten vom Berge", dem Haupt der Assassinen vergleicht: „semblable au *vieux de la montagne* qui, sans jamais sortir de son réduit, sait faire agir ses instruments" (*Aus Schelling's Leben*, III, 95).

---

wie wenig die speculative Philosophie die Menschen vernünftiger und sittlicher mache" (*Aus Schelling's Leben*, II, 36—7). Es ist wirklich empörend zu lesen, mit welcher Gehässigkeit Schelling in seinem Briefe vom Sept. 1799 (*Fichte's Leben*, II, 301) Fichte aufhetzte, den alten Kant ja nicht zu schonen und seine Verdienste ihm nicht hoch anzurechnen. Da sieht man deutlich, wie sehr Voltaire Recht hatte, als er schrieb: „Enseigner aux hommes des vérités nouvelles, c'est vouloir attacher des ailes aux dos des ânes qui vous donneraient des coups de pied pour recompense".

Ich habe diese Miséren absichtlich angeführt, weil sie uns einen Einblick in das Innere der Menschen eröffnen und zugleich zur Mahnung dienen können, die Forschung nach wahrer Einsicht in einem ihrer würdigen Geiste anzustellen.

Die letzte Epoche von Fichte's Leben war für die Geschichte der Philosophie von keinem Einfluss mehr und darf in aller Kürze behandelt werden. In Berlin hielt Fichte Privatvorlesungen, welche einer immer steigenden Aufmerksamkeit sich erfreuten, bis man ihm im Jahre 1804 eine Professorstelle an der damals preussischen Universität Erlangen unter vortheilhaften Bedingungen anbot. In Erlangen hat jedoch Fichte bloss im Sommer 1805 gewirkt. Im nächsten Jahre schon wurde die preussische Monarchie von Napoleon über den Haufen geworfen, und Fichte floh bei der Annäherung der Franzosen nach Königsberg, Frau und Kind in Berlin zurücklassend. Als die Franzosen auch Königsberg besetzten, entwich er noch weiter, nach Kopenhagen, kehrte jedoch auf die Bitten seiner Frau im Sommer 1807, noch ehe Berlin von den Franzosen geräumt worden war, dorthin zurück. Mit vollem Bewusstsein der Gefahr, der er sich aussetzte, hielt Fichte in dem Akademiegebäude dort seine Reden an die deutsche Nation, welche sonderbarerweise ihm von Seiten der Franzosen gar keine Unannehmlichkeiten zuzogen. Es ist nicht ganz unmöglich, dass Bonaparte von Fichte eine vortheilhafte Meinung gefasst hatte durch den Einfluss von Camille Perret, der im Jahre 1798 sein diplomatischer Secretär gewesen, vorher aber in Jena bei Fichte die Wissenschaftslehre mit Begeisterung studirt und später sogar den Vorsatz gehegt hat, Fichte's Werke in's Französische zu übersetzen.

Nach Eröffnung der Universität in Berlin 1810 wurde Fichte dort als Professor angestellt und bald wurde ihm auch das Rectorat übertragen, das er jedoch nur widerwillig übernahm und noch vor dem Termine niederlegte. Dagegen erbot sich Fichte im Jahre 1813, ebenso wie 1806,

freiwillig, bei der Armee als weltlicher Prediger zu wirken. Diese Anträge wurden von der Regierung abgelehnt, legen aber für die Gesinnungstüchtigkeit Fichte's ein ehrenvolles Zeugniss ab. Schon im Jahre 1814 erlag Fichte einem ansteckenden Fieber, das seine Frau aus den Militärlazarethen heimgebracht hat. Den Seinigen hinterliess er nichts, ausser seinen Schriften. Von Fichte kann man wohl, wie Hamlet von seinem Vater, sagen: „He was a man; take it for all in all".

II.

J. G. Fichte's theoretische Ansichten.

Die Lehre Fichte's kann nicht verstanden werden, ohne Bekanntschaft mit der Philosophie Kant's, aus der sie hervorgegangen ist. Kant selbst aber hat, wie man weiss, den Anstoss zu seinem Unternehmen einer Kritik oder Erforschung des Erkenntnissvermögens aus England erhalten. Die kritische Art des Philosophirens, welche Kant nach Deutschland verpflanzen wollte, hat in England ihren Ursprung gehabt und ihre erste Ausbildung erhalten. Wenn man von der Lehre Kant's sprechen will, wird man daher fast unwillkürlich an den sonderbaren Gegensatz erinnert, der zwischen der Eigenthümlickeit des englischen und des deutschen Geistes in der Behandlung philosophischer Fragen besteht. Dieser Gegensatz ist bekannt genug. Man hat ihn durch die ergötzliche Anekdote illustrirt von der sehr verschiedenen Art, wie ein Engländer und ein Deutscher die Lösung derselben Aufgabe, eine Monographie über das Kameel zu schreiben, angegriffen haben sollen. Während der Engländer spornstreichs in das Heimathland des Kameels reiste, um dasselbe *in natura* zu studiren, begnügte sich der Deutsche damit, das Kameel aus der Tiefe seines sittlichen Bewusstseins heraus *a priori* zu construiren.

Diese Anektode gibt in der That ein treffendes Bild des Gegensatzes in dem Geiste dieser beiden Völker. Der Engländer hält sich ängstlich an die Erforschung der Thatsachen, und wagt es nie anders sich über das Gebiet der Erfahrung zu erheben, als unter der Aegide der kirchlichen

Lehre und Autorität. Diese wird denn auch mit grosser Salbung überall vorgetragen, auch da, wo sie gar nicht hingehört, wie in Werken über Logik, Physik, Nationalöconomie und ähnlichen. Der Deutsche dagegen fragt nichts nach Autorität, will sich auch nie mit der blossen Constatirung der Thatsachen begnügen; ihm ist es vor Allem darum zu thun, die Thatsachen zu erklären, den innern Grund und Zusammenhang der Dinge zu durchschauen, und in der Verfolgung dieses Zieles gibt er seiner Phantasie den freiesten Spielraum.

Beide Eigenthümlichkeiten haben ihre Vorzüge und ihre Mängel. Die deutsche Art ist offenbar dem echten wissenschaftlichen Geiste weniger verwandt, als die englische. Die Erklärung der Thatsachen ist zwar ein vollberechtigtes Ziel und Interesse der Wissenschaft, aber nur soweit sie der Constatirung und Erforschung der zu erklärenden Thatsachen selbst nicht im Wege steht, oder dieselbe gar überflüssig machen will. Auch ist die Phantasie zwar ein mächtiger Factor des wissenschaftlichen Fortschritts, jedoch nur unter der Bedingung, dass sie mit der grössten Sorgfalt und Besonnenheit durch die Erfahrung controlirt und in ihren Ausschreitungen gezügelt wird. Das ist nun aber in Deutschland nur zu oft ausser Acht gelassen worden, namentlich auf philosophischem Gebiete. Man hat sich angewöhnt, unter der Philosophie ein loses Rathen und Meinen über die letzten Gründe der Dinge zu verstehen, ohne sich zu fragen, was denn eigentlich mit einem solchen Rathen und Meinen gewonnen sei. Damit hängt es zusammen, dass auch die Leser in einer philosophischen Schrift nur darauf sehen, was der Verfasser über gewisse Dinge für Meinungen hat, nicht aber, auf welchem Wege dieselben gewonnen und durch welche Gründe sie gerechtfertigt sind.*) Ist man

*) Gegen diesen Hang musste sich schon Fichte verwahren. In seinem *Sonnenklaren Bericht* (S. 1—2) spricht er tadelnd von der Gewohnheit „Schriften zu lesen, bloss um zu wissen, was die Verfasser dieser Schriften gesagt und gedacht haben".

aber gegen Beweise und Argumente gleichgültig, so verliert man ganz die Fähigkeit, die Stärke derselben zu beurtheilen. Denn ein Argument ist wie ein in die Meerestiefe versenktes Torpedo, das seine Wirkung erst dann ausübt, wenn es angegriffen oder gestossen wird. Liest man ein Argument bloss mit dem leiblichen Auge, nicht zugleich mit dem Auge des prüfenden Geistes, so ist dasselbe nichts als ein Haufe leerer Schriftzeichen. Allem diesem liegt die Verkennung des Werthes wahrer Einsicht zu Grunde. Man begreift nicht, dass ein Körnchen wahrer und verbürgter Einsicht mehr Werth hat, als eine ganze Welt von Phantasien, auch wenn dieselben noch so glänzend und verführerisch scheinen.

Von diesem Fehler sind nun die Engländer ziemlich frei. Den Werth wahrer Einsicht wissen sie wohl zu schätzen. Darum war es ihnen auch gegeben, die kritische, wahrhaft wissenschaftliche Art des Philosophirens einzuleiten. Aber sie sind dem entgegengesetzten Fehler verfallen. Durch das zu ängstliche Kleben an der Erfahrung, lassen sich die Engländer gerade das wichtigste Gebiet der Forschung, das speculative, ganz entgehen. Wahrhaft speculative Fragen, wie sie schon in dem ersten Aufblühen des philosophischen Denkens in Griechenland einen Heraclit, Xenophanes und Parmenides bewegt haben, werden in England theils gar nicht aufgeworfen, theils nach den Lehren der Landeskirche beantwortet. Selbst ein so freier Geist wie Stuart Mill wusste sich in dieser Hinsicht nicht anders zu helfen, als durch die Annahme eines menschenähnlichen Bildners der Natur, dem er jedoch wenigstens keine Allmacht zuschrieb. Gegenwärtig hat sich diese speculative Unfähigkeit selbst zu einer besonderen Lehre ausgebildet, welche *Agnosticismus* genannt wird und nach welcher speculative Fragen gar nicht behandelt werden dürfen, da der menschliche Geist darüber angeblich nichts mit Gewissheit ausmachen kann.

Aber nun müssen wir sehen, wie sich die deutsche und die englische Eigenthümlichkeit bei Kant verbunden findet

Kant's Geist muss von Haus aus eine kritische, prüfende Richtung gehabt haben. Lange bevor er den Gedanken einer neuen Philosophie gefasst, hat er dies bei Behandlung mancher Fragen zu Tage gelegt und in seiner Schrift über das Geistersehen die Metaphysiker verspottet. Allein die deutsche Erfindungsseligkeit hat sich darum bei Kant nicht ganz verleugnet. Im Gegentheil besteht Kant's Erkenntnisslehre fast aus lauter Erfindungen, die er, in seine Meditationen vertieft, für unzweifelhafte Thatsachen hielt. Durch diese Erfindungen wollte er freilich nicht die Natur der Dinge, sondern bloss die Facta des Erkennens erklären. Dieselben sollten ihm nicht, wie den Metaphysikern, dazu dienen, das Gebiet der Erfahrung zu überflügeln, sondern vielmehr bloss die Möglichkeit der Erfahrung selbst begreiflich zu machen. Aber wie das Sprichwort sagt, wenn man dem Teufel einen Finger reicht, so zieht er gleich den ganzen Menschen zu sich herüber; so hat sich auch Kant's Erfindungsseligkeit an den weiteren Schicksalen der Philosophie in Deutschland schwer gerächt, wie wir es im weiteren Verlaufe dieser Schrift näher zeigen werden. Zu allererst müssen wir sehen, wie Kant zu seiner Kritik der Vernunft angeregt worden ist.

Wir glauben an einen Zusammenhang, eine nothwendige Verbindung unter den Erscheinungen, welche sowohl in ihrem Zugleichsein als auch in ihrer Aufeinanderfolge sich geltend macht. Wir glauben, dass die Eigenschaften, die wir in einem Körper zusammen wahrgenommen haben, in demselben auch in Zukunft stets zusammen anzutreffen sein werden; dass das Brod, welches uns bis jetzt genährt hat, auch in Zukunft nahrhaft bleiben; dass das Feuer, welches heute unsere Finger verbrannt hat, auch in Zukunft brennen wird, und so fort. Wir glauben ferner, dass sich keine Veränderung ereignen kann, ohne dass sie durch eine vorhergehende Veränderung herbeigeführt wird, auf welche sie unter gleichen Umständen unwandelbar folgen muss. Es ist von vornherein klar, dass ohne diesen zweifachen Glauben

keine zusammenhängende Erfahrung und somit kein Wirken und Leben in der Erfahrungswelt möglich gewesen wäre. Bei jedem Schritte, den wir thun, müssen wir unsere früheren Erfahrungen auch gegenwärtig noch für gültig halten, also an die Unveränderlichkeit der Gesetze, welche die Dinge und ihre Wirkungen zusammenhalten, glauben; sonst gäbe es für uns nichts Festes und Sicheres, worauf wir uns verlassen könnten. Diesen Glauben hat nun Hume einer Prüfung unterzogen und ist dabei zu dem überraschenden Resultat gelangt, dass die Erfahrung selbst keinen rationellen, in der Vernunft gerechtfertigten Grund zu diesem Glauben biete. Da Hume auch sonst nirgends einen solchen rationellen Grund zu entdecken vermocht hat, so erklärte er folgerichtig unsern Glauben an die Unveränderlichkeit des Naturlaufs für eine blosse Folge der Gewohnheit. „Wie es früher war, so wird es auch ferner bleiben, weil es ja nie anders gewesen ist", so ungefähr müsste man nach Hume den Grund jenes Glaubens volksthümlich ausdrücken. Unser Glaube ist demnach sein eigener Grund und Beweis, kurz wir bewegen uns in einem *circulus vitiosus*. Allein diesen Glauben verleugnen heisst die Erfahrung selbst verleugnen und alles Wirken folgerichtig unmöglich machen. So entstand die Frage: Woher kommt uns die Gewissheit einer unveränderlichen Verbindung unter den Erscheinungen?

Aus dieser Frage ist die ganze Philosophie Kant's entstanden; diese Frage zu beantworten war vornehmlich die Aufgabe seiner „Kritik der reinen Vernunft". Wie lautet nun die Antwort bei Kant?

Man würde es kaum glauben, wenn es nicht mit der grössten Gründlichkeit und Ausführlichkeit in Kant's Hauptwerk dargelegt wäre. Die Antwort ist kurz und bündig diese: Der Zusammenhang der Erscheinungen, die Gesetzmässigkeit der Erfahrung kommt von den Gesetzen unseres eignen Verstandes her, wird von diesen in den wahrgenommenen Stoff hineingetragen.

Man staune darüber oder nicht, es ist unzweifelhafte

Thatsache, dass die ganze Lehre Kant's auf zwei vollkommen unhaltbaren Grundannahmen beruht: 1) Dass die von uns erkannten Gegenstände bloss in unserer Vorstellung existiren, und 2) dass der Inhalt unserer Wahrnehmungen keine eigne Gestaltung und Gesetzmässigkeit besitzt, dass derselbe erst durch die apriorischen Functionen des Verstandes zu einem Complex zusammenhängender Erfahrung gemacht wird. Kant zufolge verbindet unser Verstand selbst nach eignen Gesetzen die einzelnen Wahrnehmungen zu Vorstellungen von Objecten, und ein erkanntes Object ist ihm nichts Anderes, als gleichsam ein ideeller Focus zur Verknüpfung der Wahrnehmungen, ein gemeinsamer Beziehungspunkt derselben. Die ganze Erkenntnisslehre Kant's, seine sog. „transcendentale Analytik" ist nichts als die nähere Durch- und Ausführung dieser Grundannahmen und hier hat Kant seiner Erfindungslust die Zügel gelassen.*)

Man erinnere sich, dass es sich ursprünglich um zwei Punkte handelte, den Zusammenhang der zugleichseienden und den Zusammenhang der aufeinanderfolgenden Erscheinungen. Unser Glaube an den ersteren beruht auf der Gewissheit, dass die Substanz der Dinge unveränderlich ist; unser Glaube an den letzteren beruht auf der Gewissheit, dass keine Veränderung ohne Ursache möglich ist. Der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz und der Satz der Causalität sind also die zwei Glaubenssätze, welche gerechtfertigt oder begründet und damit zu wirklichen Einsichten erhoben werden müssen. Was hat nun Kant zu diesem Behuf gethan?

*) Es war ein unglücklicher Umstand, dass die Frage nach der Gewissheit der Gesetze realer Erscheinungen sich bei Kant vermischt und verwickelt hat mit der sehr verschiedenen Frage nach der Gewissheit der geometrischen Gesetze des Raumes. Dadurch wurde Kant verleitet, das, was von den Gesetzen des Raumes gilt, auf eine ähnliche, wenn auch nicht ganz dieselbe, Weise auf die Naturgesetze zu übertragen und zu lehren, dass diese letzteren auch in der apriorischen Natur des Subjects begründet seien oder daraus in letzter Instanz entspringen.

Er hat die weitläufigsten Veranstaltungen dazu getroffen. Da finden wir die zwölf *Kategorien*, die entsprechenden *Schemas* oder *Schemata*, „Producte der Einbildungskraft", mittels deren allein die Kategorien auf den Inhalt der Wahrnehmung bezogen werden können, und endlich einen besonderen Mechanismus des Erkennens, der das Zusammenfallen der Kategorie mit dem entsprechenden Schema bewirkt oder vermittelt, aus deren Vermählung dann als die Frucht des apriorischen Baumes die sog. „Grundsätze des reinen Verstandes" entstehen. Diese letzteren sind die eigentlichen Gesetze des Erkennens. Die Kategorien allein sind nach Kant ohne Kraft und Bedeutung; erst in ihrer Verbindung mit den Schemas, also in Gestalt der Grundsätze des reinen Verstandes spielen sie im Erkennen eine Rolle. Man braucht sich also weder um die Kategorien noch um die Schemas zu kümmern, sondern muss lediglich nach den „Grundsätzen" sehen. Dieser hat Kant acht aufgestellt unter vier Titeln, entsprechend den vier Abtheilungen der Kategorien. Es wäre ihm sicherlich lieb gewesen, wenn er zwölf Grundsätze hätte herausbringen können, für jede Kategorie einen; aber dies ist selbst seiner Erfindungsgabe nicht gelungen, er musste sich mit acht begnügen. Diese wollen wir uns also näher besehen.

Da begegnen uns erstens die *Axiome der Anschauung*, deren „Princip" so lautet: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen".

Dass dieses „Princip" zum Zustandekommen der Erfahrung irgend etwas beitragen könnte, ist nicht von ferne einzusehen; auch kann man bloss zum Scherz behaupten, dass ein solches „Princip" in uns *a priori* läge. Dasselbe kann also einfach *ad acta* gelegt werden, als ein „Product der Einbildungskraft" Kant's.

Zunächst in der Reihe kommen die *Antecipationen der Wahrnehmung*, deren „Princip" so lautet: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad."

Wir sollen *a priori* wissen können, dass die Empfindungen Intensität haben? Warum nicht auch, dass es Empfindungen von Tönen und Farben, von Geruch und Geschmack gibt? Kant hat selbst gefühlt, dass die Sache doch gar zu paradox klingt und wollte zur Rechtfertigung eine wirkliche, aus jenem „Princip“ sich ergebende Antecipation nachweisen, wodurch aber gerade die Unhaltbarkeit der Sache blossgestellt wurde. Denn Kant liess sich durch jenes „Princip“ verleiten, den Körpern selbst die Intensität der Empfindungen zuzuschreiben und zu behaupten, dass das Gewicht der Körper nicht von dem Quantum ihrer Masse abhängt, auch dass wir, „weder unmittelbar noch mittelbar, durch welche Umschweife im Schliessen man immer wolle“, einen leeren Raum constatiren können, was Alles nicht richtig und zum Theil dem Begriffe der Körper sogar widersprechend ist.*) Auch diesen „Grundsatz“ dürfen wir mithin als eine blosse Erfindung bei Seite legen.

Was die sog. *Postulate des empirischen Denkens* betrifft, welche erklären, was man für möglich, wirklich und nothwendig halten soll, so haben dieselben ganz offenbar mit dem Ursprung der Erkenntniss nichts zu thun und gehören gar nicht zur Sache.**) Es bleiben mithin bloss die drei

*) Darüber kann man vergleichen *Denken und Wirklichkeit*, 2. Band, S. 107 ff. der 2. Aufl.

**) Dies könnte bei dem zweiten der erwähnten Postulate, welches so lautet: „Was mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*“, zweifelhaft erscheinen; man könnte auf den ersten Blick meinen, dass es in der That eines solchen Grundsatzes bedürfe, um die Realität der vorgestellten Dinge zu erkennen. Bedenkt man jedoch, dass es hier nicht um ein Erschliessen der Realität, — das Dasein eines Gegenstandes aus dem Dasein eines anderen zu erschliessen, dienen die sog. Analogien der Erfahrung — sondern um die unmittelbare Wahrnehmung derselben oder um den der Wahrnehmung innewohnenden Glauben an die Realität des Wahrgenommenen handelt, so sieht man wohl, dass dieser Glaube von allen möglichen Grundsätzen unabhängig ist. Denn er bildet eben das eigentliche Wesen der Vorstellung als solcher, das, was dieselbe erst zu einer Vorstellung und der

Analogien der Erfahrung übrig, und auch von diesen ist die dritte, der vermeintliche „Grundsatz des Zugleichseins“ die reinste und unnöthigste Erfindung. Dass man das Zugleichsein der Körper bloss durch ihre Wechselwirkung erkenne, ist nicht allein unwahr, sondern auch widersinnig. Denn wie könnte man die Wechselwirkung der Körper vor den Körpern selbst erkennen?

Wenn man also das wuchernde Beiwerk unnöthiger Erfindungen beseitigt, so bleiben als die zwei wirklichen „Grundsätze des reinen Verstandes“ (um mit Kant's Worten zu reden) allein der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz und der Satz der Causalität übrig, eben dieselben, welche den Anstoss zu der ganzen Untersuchung gegeben haben und welche zu begründen oder zu rechtfertigen die eigentliche Aufgabe der positiven Lehre Kant's war. Sein „Beweis“ dieser Grundsätze besteht nun in der Behauptung, dass ohne dieselben eine Erfahrung nicht möglich gewesen wäre, dass wir eben durch diese Grundsätze einen gesetzmässigen Zusammenhang in die Erscheinungen selbst erst hineinbringen. Kant hat sogar keinen Anstand genommen mit dürren Worten zu sagen, dass wir eine Succession nicht als in der Wirklichkeit sich ereignend erkennen können, ohne selbst im Voraus bestimmt zu haben, was darin als Ursache vorhergehen und was als Wirkung nachfolgen muss.*)

Bestimmung durch Grundsätze (anstatt durch Ursachen) überhaupt fähig macht. Ueber diesen ursprünglichen Glauben habe ich am Eingang von *Denken und Wirklichkeit* ausführlich gehandelt.

*) Man lese aufmerksam den „Beweis“ der „zweiten Analogie“ in der *Kritik der reinen Vernunft* (Ausgabe von Kirchmann, S. 207 ff.) oder meine darauf bezüglichen Bemerkungen in *Denken und Wirklichkeit*, I, S. 253—4. Hier bemerke ich beiläufig, dass die beiden erwähnten Grundsätze einen und denselben Gedanken ausdrücken, nämlich den, dass Unbedingtsein und Veränderung einander gegenseitig ausschliessen. Denn der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz sagt aus: Die Substanz, d. h. das Unbedingte ist an sich beharrlich, unveränderlich, und der Satz der Causalität sagt aus: Alle Veränderung ist bedingt, d. h. von Ursachen abhängig. Auf der richtigen Fassung und Begründung dieses einen Ge-

Ich habe den Leser bei dieser unerquicklichen Schematik so lange aufgehalten, weil dieselbe für das nachfolgende Schicksal der Philosophie entscheidend war. Kant selbst und seiner „Kritik der reinen Vernunft“ würde man Unrecht thun, wenn man sie nach diesen trocknen Phantasiegebilden allein beurtheilen wollte, obgleich sich Kant selbst sehr viel darauf zu Gute that. Die „Kritik der reinen Vernunft“ enthält ausserdem noch zwei andere Theile von ganz anderem Werth, nämlich die sog. „transcendentale Aesthethik“, in welcher Kant die richtige Entdeckung niederlegte, dass unsere Vorstellung des Raumes eine Anschauung *a priori* ist, nicht etwa in dem Sinne, dass dieselbe mit uns fix und fertig auf die Welt käme, sondern dass wir von Natur disponirt sind, die Objecte der Wahrnehmung, d. i. die Empfindungen (wenigstens die Farben-, Tast- und Muskelempfindungen) uns im Raume vorzustellen.*) Auch die letzte Abtheilung des Werkes, die „transcendentale Dialektik“ enthält eine höchst verdienstvolle Kritik der Versuche der menschlichen Einbildungskraft, über die Erfahrung hinauszuschweifen, auf welche wir in dieser Schrift noch zurückkommen werden.

Da aber der eigentliche, positive Kern der Philosophie Kant's gerade in jener Erkenntnisslehre liegt, welche aus baroken Erfindungen besteht und auf total unhaltbaren Grundannahmen beruht, so wurde dadurch die Wirkung des Ganzen paralysirt oder in schiefe Bahnen geleitet. So

dankens muss also die wahre Philosophie beruhen, worüber tiefer unten Andeutungen folgen werden.

*) Diese Lehre wird sowohl durch den Umstand, dass der Inhalt der Erfahrung, d. i. die Empfindungen selbst, gar nichts vom Raume in sich enthält, als auch durch den apodiktischen Charakter der Lehren der Geometrie, durch deren Gewissheit, Nothwendigkeit und Präcision unwiderleglich bewiesen. Leider hat aber Kant dieser wichtigen Entdeckung eine entschiedene Irrlehre, die Behauptung der Apriorität und Subjectivität auch der Zeitvorstellung beigesellt. Die Unhaltbarkeit dieser Behauptung habe ich in *Denken und Wirklichkeit* (I, S. 208 ff. und II, S. 5 ff. der 2. Aufl.) ausführlich nachgewiesen.

hat zwar Kant's Lehre nach einigen Jahren der Stockung und Wirkungslosigkeit eine ungemein rasche und durchgreifende Verbreitung gefunden, wurde von vielen Kathedern gelehrt, scheint aber dem Denken des Zeitalters keinen rechten Schwung beigebracht zu haben. Nach den übereinstimmenden Zeugnissen in dem Briefwechsel von Fichte und dem von Schelling muss sich das *gros* der Anhänger der Kant'schen Philosophie durch grosse Geistlosigkeit ausgezeichnet haben, welche für deren belebende Kraft kein günstiges Zeugniss ablegt.*) Das ist auch nicht zu verwundern, wenn man die oben dargelegte Beschaffenheit der Kant'schen Lehre bedenkt und zugleich den Umstand in Betracht zieht, dass dieselbe in einer sehr unbeholfenen, unklaren und mit neufabricirten Worten gespickten Darstellung vorlag. Dieses, was wir als einen grossen Fehler an dem Kant'schen Werke erkennen, gereichte demselben bei jener älteren Generation vielmehr zur Empfehlung.**) Da war es nicht anders möglich, als dass die Anhänger Kant's weit davon entfernt waren, dessen Lehre wirklich zu verstehen und zu durchschauen, wie wir dieselbe jetzt entkleidet von allem Dunst und Nebel sehen; sonst würden sie ihr eben nicht angehangen haben. Ein richtiger Anhänger Kant's musste also nothwendig ein blinder Nachbeter und Nachtreter sein, und ebenso nothwendig musste jeder

*) Ein Freund Kant's, der Königsberger Professor Pörschke z. B., schrieb an Fichte im März 1797, dass er die Kantianer „für die frechste Rotte (kaum die Dominicaner ausgenommen) wegen ihres ganz verdummenden Nachbetens und ihrer Intoleranz gegen Andersdenkende halte“ (*Fichte's Leben*, II, 446—7).

**) Selbst ein Mann wie Schiller war ernstlich der Ansicht, dass ein schlechter Vortrag einem wissenschaftlichen Werke allein angemessen sei, dass die „Kritik der reinen Vernunft“ weniger vollkommen sein würde, wenn sie besser geschrieben gewesen wäre. So steht es in einem Briefe Schiller's an den Herzog von Augustenburg über die aesthetische Erziehung, welcher in der *Deutschen Rundschau* von Rodenberg abgedruckt war. Die betreffende Nummer der Zeitschrift kann ich zwar nicht bezeichnen, für die Richtigkeit der Angabe stehe ich aber ein.

geistig angeregte Kopf sich getrieben fühlen, den todten Mechanismus und Schematismus der Kant'schen Lehre zu durchbrechen. Dies ist denn vor allen Anderen Fichte widerfahren.

Wie hat nun Fichte in die Lehre Kant's eingegriffen? Ehe diese Frage beantwortet werden kann, müssen noch einige Worte über Kant's Idealismus und seine Annahme von „Dingen an sich" gesagt werden.

Der Idealismus der Neuzeit hat bekanntlich, ebenso wie die kritische Art des Philosophirens überhaupt, in England seinen Ursprung genommen, und auch in dem Punkte des Idealismus hat sich der oben erwähnte Gegensatz des englischen und des deutschen Wesens auf eine merkwürdige Weise geltend gemacht. Der englische Idealismus geht von der Constatirung von Thatsachen, der deutsche von einer Annahme *a priori* aus. Der englische Idealismus ist, so zu sagen, allmählig entstanden mit dem allmähligen Fortschritt in der Constatirung der bezüglichen Thatsachen. Zuerst hat Locke nachgewiesen, dass Einiges von dem, was wir für Eigenschaften der Körper halten, wie Farben, Geruch, Geschmack und Aehnliches, bloss Empfindungen in uns selbst sind. Dann kam Berkeley und wies nach, dass wenn wir von den Körpern Alles das abziehen, was unsere Empfindung ist, in denselben gar nichts Wirkliches mehr übrig bleibt, ja dass der Gedanke, etwas Anderes als unsere eignen Empfindungen oder Sinneseindrücke wahrnehmen zu können, widersinnig ist. Daraus schloss Berkeley, dass die Körper nichts von unseren Wahrnehmungen Verschiedenes sind, dass ihr *esse = percipi* ist. Man muss über den Scharfsinn und die Geisteskraft erstaunen, mit welchen dieser Denker es vermocht hat, dem natürlichen Schein und dem allgemeinen Glauben zum Trotz, den wirklichen Thatbestand herauszufinden und festzuhalten, obgleich er noch weit entfernt war, den ganzen Zusammenhang der Sache zu durchschauen.

Diese Lehre Berkeley's nun, von Hume, wenn auch in

skeptischer Form, unterstützt, hat auf Kant gewirkt. Nur wollte Kant nach deutscher Art nicht bei der Constatirung der Thatsachen stehen bleiben, sondern ging sofort zu einer Annahme *a priori* über. Nachdem durch Berkeley der Glaube an die Realität der Körper und durch Hume der Glaube an einen objectiven Zusammenhang der Erscheinungen erschüttert worden war, fasste Kant den kühnen Entschluss, die gewöhnliche Denkweise ganz umzukehren und, anstatt wie sonst anzunehmen, dass unsere Vorstellungen sich nach den Gegenständen richten, vielmehr von der entgegengesetzten Annahme auszugehen, dass die erkannten Gegenstände sich nach unsern Vorstellungen richten. Der Ausgangspunkt und die Grundlage, der Kern und Nerv der Lehre Kant's ist also hyperidealistisch. Seine ganze theoretische Philosophie beruht auf der Annahme, dass die erkannten Objecte nicht allein nichts von unseren Vorstellungen unabhängig Existirendes, sondern überhaupt nichts von denselben Verschiedenes seien. Ein Object ist nach Kant bloss etwas, das die Regel zu einer Verbindung der Wahrnehmungen enthält und die Verbindung selbst soll durch die apriorischen Gesetze und Functionen unseres Verstandes erst selbst möglich werden.

Allein trotz dieser hyperidealistischen Grundannahme wollte Kant bald nach dem ersten Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft", nämlich schon in seinen „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" den Idealismus gar nicht gelten lassen, verwahrte sich ganz ernstlich gegen denselben und hat sogar später eine „Widerlegung des Idealismus" in sein Hauptwerk eingeschaltet. Nicht allein die sinnlich wahrgenommenen Eigenschaften der Körper, sondern auch deren Figur, Consistenz, Ort im Raume und gegenseitige Einwirkung, ja deren verborgenste Vermögen, kurz Alles, was die Erfahrung und die Naturwissenschaft in den Körpern entdecken und erkennen kann, ist nach Kant zwar nichts als eine blosse Vorstellung in uns; aber zugleich behauptet er, dass eben diese Vorstellung in uns

nach irgend einer anderen Seite ein wirklicher äusserer Gegenstand, ein „Ding an sich" sei, nur dass wir sie in dieser Eigenschaft gar nicht erkennen können. Dieser erstaunliche Widerspruch ist eine von den vielen Inconsequenzen, Tergiversationen und Verklausulirungen, deren Kant's Lehre voll ist.

Der Grund, welchen Kant selbst für den Gedanken von „Dingen an sich" angegeben hat, war der, dass Verstand und Sinnlichkeit zwei verschiedene Vermögen seien, dass die Kategorien des Verstandes nicht unmittelbar an den sinnlichen Stoff der Wahrnehmung gebunden, sondern bloss durch Vermittelung des sog. Schemas mit demselben in Berührung gebracht werden, und darum an und für sich nicht ausschliesslich auf die Gegenstände der Sinne, sondern auf Gegenstände überhaupt gerichtet zu sein scheinen. Aber dies ist nach Kant's Grundannahme eben ein blosser Schein, wie er selbst beständig und in allen möglichen Wendungen wiederholt und bekräftigt hat. Denn seiner Grundannahme gemäss sind die Kategorien des Verstandes nicht dazu da, um wirkliche Gegenstände aufzufassen, sondern bloss um den Inhalt der Wahrnehmung „in ein Bewusstsein *a priori* zu vereinigen". Kant hat denn auch in seiner „transcendentalen Dialektik" ausführlich nachzuweisen versucht, wie alle Vorstellungen von „Dingen an sich" das Denken in unlösbare Widersprüche verwickeln. Wodurch wurde er nun — nicht berechtigt, denn davon kann keine Rede sein, aber — veranlasst, das wirkliche Dasein von „Dingen an sich" zu behaupten.*)

Erstens ist die hyperidealistische Grundannahme Kant's, dass die erkannten Gegenstände nichts von unseren Vorstellungen Verschiedenes seien, so unnatürlich und den Thatsachen widersprechend, dass man sie bei dem festesten Vorsatz nicht festhalten und durchführen kann. Die Vor-

*) Unter denen er im Grunde eben dasjenige verstanden hat, was Andere die Substanz oder auch das Absolute nennen.

stellung ist ohne realen Gegenstand ebensowenig denkbar, wie ein Kreis ohne Mittelpunkt. Aber ein „realer" Gegenstand wird sofort als ein „äusserer" Gegenstand, als ein Körper angesehen und auch Kant liess sich dadurch verleiten, Körper als wirkliche „Dinge an sich" zu behaupten. Zugleich war es die Grundlage der practischen Philosophie Kant's, die er entschlossen war, um jeden Preis festzuhalten und zu behaupten, dass der Mensch selbst namentlich in seiner Vernunft ein „Ding an sich", ein Glied der „intelligiblen Welt" sei, obgleich er sich nicht als solcher wahrnehmen oder anschauen kann. Darum war Kant bestrebt, in der Darlegung der „Antinomien der reinen Vernunft" wenigstens die Denkbarkeit einer absoluten Freiheit, einer „Causalität des Dinges an sich" zu retten und sicher zu stellen, wenn dies auch den Grundlehren seiner „Kritik" noch so sehr widersprach.

Kant's hyperidealistische Grundannahme consequenter durchzuführen, das war es, was Fichte unternahm. Darum wollte er seine Philosophie von der Kant'schen nicht unterschieden wissen, bis sich Kant von ihm öffentlich losgesagt hat. Consequenter ist Fichte unzweifelhaft verfahren, als Kant; ob aber seine Philosophie einen Fortschritt über die Kant'sche hinaus war? Leider das Gegentheil davon.

Kant's Philosophie war das Product zwei entgegengesetzter Tendenzen oder Vermögen, der kritischen Prüfung und Besonnenheit einerseits und andererseits der Erfindungsseligkeit, die ihre eigenen Erdichtungen für Facta und Einsichten hält. Leider ist die gute Tendenz, die kritische Besonnenheit bei Kant's Nachfolgern unwirksam geblieben, die irreführende hat allein deren Denken geleitet. Das lag zum Theil in den Umständen begründet, unter denen sie sich entwickelt hatten. Es war gewiss ein Unglück, dass die drei Männer, welche nach Kant den meisten Einfluss auf die Philosophie gewannen, in klosterartigen Schulen und im theologischen Studium erzogen und gebildet worden sind. So waren es studirte Leute und hatten doch von dem

Geiste und den Erfordernissen einer wirklich wissenschaftlichen Forschung kaum einen Begriff. Wie wenig z. B. Fichte ahnte, was wirkliche Wissenschaft ist, das geht mit einer, man möchte sagen, komischen Deutlichkeit aus der folgenden Stelle seines Briefes an Reinhold vom Jahre 1796 hervor: „Ich lese des Tages drei Collegien, eines über eine mir ganz neue Wissenschaft, wo ich das System erst aufbaue, indem ich es darstelle“ (*Fichte's Leben*, II, 228). Fichte glaubte also im Ernst, eine neue Wissenschaft aus dem Stegreif, wie ein Improvisator seine Rhapsodien, zu Stande bringen zu können. Man sieht von vornherein, was es für eine Bewandtniss mit diesen improvisirten Fichte'schen „Wissenschaften“ haben musste.

Allen diesen steht nun bei Fichte die sog. Wissenschaftslehre voran, welche die Principien aller Wissenschaft überhaupt begründen und entwickeln soll. Diese Wissenschaftslehre, und zwar in der ersten Gestalt, wie sie am Anfang seines akademischen Wirkens von Fichte vorgetragen und dargestellt worden ist, hat unter allen Fichte'schen „Wissenschaften“ am meisten gewirkt, obgleich Fichte selbst diese erste Gestalt für durchaus unvollkommen und unzureichend hielt, ja Reinhold sogar von dem Studium derselben abrieth, (*Eb.* II, 237). Was ist nun diese Wissenschaftslehre, worauf beruht sie und was trägt sie vor?

Einen ausführlichen Bericht davon hier geben, hiesse die Geduld des Lesers auf eine gar zu harte Probe stellen, und hätte auch keinen Zweck. Denn diese Wissenschaftslehre hat nicht im entferntesten einen wissenschaftlichen Werth. Wir werden uns darauf beschränken, zu zeigen, was Fichte mit seiner Wissenschaftslehre für eine Absicht verfolgte und auf welchem Wege er diese Absicht auszuführen unternahm. Darüber geben seine Briefe an Reinhold und sein *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie* hinreichende Auskunft.

Kant hat, wie oben gezeigt worden, zur Erklärung der Thatsachen des Erkennens eine äusserst complicirte Maschinerie von apriorischen Formen des Denkens, Kategorien, Schemas u. s. w., aufgestellt und zugleich behauptet, dass zwischen diesen Formen kein logischer Zusammenhang bestehe. Die Kategorien sollten nach Kant in keiner inneren Beziehung zu den Schema's, mittels deren sie mit dem Inhalt der Wahrnehmung in Verbindung gebracht werden, stehen; das Zusammenfallen von Kategorie und Schema sollte durch eine äussere Vermittelung, durch einen besonderen Mechanismus des Erkennens bewirkt werden und die eigentlichen Gesetze des Erkennens, die „Grundsätze des reinen Verstandes“ mithin auf rein mechanische Weise zu Stande kommen. Ebensowenig stehen diese Grundsätze selbst unter einander in logischem Zusammenhang. Das ganze System der apriorischen Formen war somit bei Kant einer Uhr ähnlich, in welcher jedes Rad und jeder Stift unabhängig von den anderen existirt und nur durch seine Stellung in dem gemeinsamen Mechanismus zum gemeinsamen Zusammenwirken mit den anderen Theilen genöthigt wird. Eine solche Auffassung der Denkgesetze erschien nun Fichte mit Recht als unhaltbar. Zwischen den logischen Gesetzen, den Gesetzen des Denkens muss selbstverständlich auch ein logischer Zusammenhang bestehen. Aber anstatt zu prüfen, ob denn die Formen des Denkens wirklich so beschaffen seien, wie Kant sie beschrieb, stellte sich Fichte vielmehr die Aufgabe, die von Kant angegebenen Formen aus einem gemeinsamen Principe *a priori* abzuleiten, also die ganze oben geschilderte unnütze Maschinerie als logisch nothwendig zu „deduciren“. Dadurch hat sich Fichte von vornherein das Verständniss der Wirklichkeit verschlossen und sich zum Sklaven einer wunderlichen Scholastik gemacht. Des Deducirens gab es nun kein Ende mehr, Alles im Himmel und auf Erden musste deducirt werden, und Fichte hat sich diesem Geschäft mit Leidenschaft ergeben und mit einer Ausdauer, die einer besseren Anwendung werth gewesen wäre.

Die Principien und die Anleitung zu allem diesen

Deduciren gibt nun eben die Wissenschaftslehre. Dieselbe ist nach Fichte's Erklärung „die Demonstration, die Ableitung des ganzen Bewusstseins seinen ersten und Grundbestimmungen nach aus irgend einer im wirklichen Bewusstsein gegebenen Bestimmung desselben“ (*Sonnenklarer Bericht*, S. 53). Die Wissenschaftslehre setzt voraus, dass zwischen den Grundbestimmungen des Bewusstseins ein nothwendiger Zusammenhang, eine Einheit bestehe, infolge deren aus einem Gliede die anderen abgeleitet werden können, wie aus den zwei Seiten und dem von ihnen eingeschlossenen Winkel eines Triangels die übrigen Theile desselben. Vorerst ist diese Einheit eine blosse Vermuthung. Der Wissenschaftslehrer „muss auf gutes Glück anfangen, sein System aufzubauen. Findet sich nun in dieser Untersuchung, dass wirklich alles Mannigfaltige des Bewusstseins auf jenes Vermuthete, als auf seine Einheit sich zurückführen lässt, so ist dadurch, aber erst dadurch erwiesen, dass seine Voraussetzung richtig war“ (*Eb.* S. 79). Die Ableitung hebt von demjenigen im Selbstbewusstsein an, was durch nichts weiter selbst bedingt ist. Auch dieser Ausgangspunkt kann nur durch einen „glücklichen Einfall“ gefunden werden (S. 85) und derselbe ist nichts Anderes, als die „Ichheit, die Subject-Objectivität als solche“ (S. 86). Man darf jedoch nicht glauben, dass die Wissenschaft aus dem Begriffe des Ich, wie aus einer Zwiebel, durch Analyse gezogen wird (S. 117); dieselbe entsteht vielmehr aus der „Anschauung des Verfahrens aller Vernunft“, worauf auch ihre Allgemeingültigkeit beruht (S. 118). „Setze Ich = A, so findet sich in der Anschauung des Construirens dieses A, dass unabtrennlich ein *B* daran sich schliesse; in der Anschauung des Construirens dieses *B*, dass an dieses sich wiederum ein *C* anschliesse; und so immerfort, bis man bei dem letzten Gliede *A*, dem vollständigen Selbstbewusstsein ankommt, das durch sich selbst geschlossen und vollständig erscheint“ (S. 128).

Nunmehr haben wir von Fichte's Wissenschaftslehre

eine ziemlich klare Vorstellung. Der Ausgangspunkt derselben ist das „reine Ich“, die blosse Identität des Subjects und Objects, des Wissenden und des Gewussten, ohne alle nähere Bestimmung; ihr Endpunkt ist das wirkliche Ich, die wirklich existirende Persönlichkeit mit dem ganzen Inhalt ihres Wissens und Seins; und das Mittel, das letztere aus dem ersteren abzuleiten, ist „die Anschauung des Verfahrens der Vernunft“, wobei Ichheit und Vernunft als gleichbedeutend genommen werden. Darum sagt Fichte, was die Wissenschaftslehre vorträgt, „ist bisher nicht gesagt, noch durch das Wort bezeichnet worden, auch lässt es sich nicht sagen, sondern nur anschauen“ (S. 139). Diese „Anschauung“ ist nun nicht Jedermanns Sache, sondern ist als eine besondere Gabe, als ein Talent zu betrachten, wie das künstlerische oder das poetische Talent (S. 155). Wer dieser Anschauung und der aus ihr hervorgehenden Wissenschaft theilhaftig geworden ist, dem erscheint „jedes andere Geistesgeschäft gegen sie als unendlich leicht“ (S. 190); für ihn „gibt es nichts Dunkles, Verwickeltes und Verworrenes“ mehr, er kann „Alles von vorne an und von neuem aufbauen, indem er die Risse zu jedem wissenschaftlichen Gebäude in sich trägt“ (S. 191).

Nichtsdestoweniger müssen wir sagen, dass diese so erhabene Anschauung das Product eines blossen Missverständnisses war. Fichte begriff nämlich nicht, dass die wissenschaftliche Erklärung der Thatsachen von der metaphysischen Erklärung derselben durchaus verschieden und getrennt ist. Die wissenschaftliche Erklärung besteht in der Erforschung der Gesetze, die metaphysische in der Erforschung der letzten, unbedingten Gründe der Thatsachen (wenn eine solche möglich ist). Die wissenschaftliche Erklärung der Gesetze des Denkens ist deren Ableitung aus einem *obersten Gesetze*, welches durch sich selbst evident, selbstverständlich, unmittelbar gewiss ist; Fichte dagegen suchte die Gesetze des Erkennens, und die ganze Welt noch obendrein, aus einem *Factum*, aus der Thatsache des

Vorhandenseins eines Ich, eines sich selbst erkennenden Wesens abzuleiten. Die Einheit des Selbstbewusstseins, welche bei Kant bloss die erkenntnisstheoretische Voraussetzung für die Nothwendigkeit eines Zusammenhangs der Vorstellungen nach immanenten Gesetzen des Denkens war, ist bei Fichte zu einem absoluten Wesen geworden, welches sich selbst und die ganze übrige Welt „setzt“ und sich dabei in viele Ich spaltet. So verwandelte sich die Erkenntnisslehre in eine Metaphysik, und das war der erste Schritt auf dem Wege, die kritische Philosophie Kant's in den unkritischen Dogmatismus von Schelling und Hegel hinüberzuführen. Für das Entstehen einer wirklichen Wissenschaft in diesen Dingen ist nichts nöthiger, als die strenge Sonderung erkenntnisstheoretischer Fragen und Probleme von den metaphysischen. Wie die Astronomie nicht darnach fragen darf, was der reale Grund des Gravitationsgesetzes sein mag, wenn sie nicht ganz und gar aus ihrer eignen Rolle einer positiven und exacten Wissenschaft fallen will, so darf auch die Erkenntnisslehre nicht darnach fragen, woher der Inhalt der Erfahrung und die Gesetze des Denkens kommen. Ihre Aufgabe besteht lediglich darin, diese Gesetze selbst und deren logischen Zusammenhang zu erforschen.

Die Gerechtigkeit erfordert jedoch zu bemerken, dass Fichte's Irrthum durch Kant veranlasst war. Die Annahme, dass die erkannten Objecte von unseren Vorstellungen nicht verschieden seien, führte Kant zu der Annahme, dass die Gesetze des Denkens nicht auf die Erkenntniss wirklicher Objecte, sondern bloss auf die Verbindung der Vorstellungen gehen und dieser allein dienen. So hat schon Kant in seiner „Deduction der Kategorien“ die Einheit des Selbstbewusstseins als den obersten Grund aller Gesetze des Denkens hingestellt, hat also von vornherein einer wissenschaftlichen Erklärung derselben, d. h. einer Ableitung derselben aus einem obersten, unmittelbar gewissen Gesetze den Weg verlegt. Fichte hat diesen Irrthum Kant's bloss

vergrössert durch consequente Ausführung desselben. Kant lehrt, dass die Einheit des Bewusstseins der Grund der Denkgesetze und da die Denkgesetze die Basis der Gesetze der Natur seien, dachte Fichte, also müssen sich aus der Einheit des Selbstbewusstseins, aus dem „reinen Ich“ die Gesetze des Denkens und die Gestaltung der Natur ableiten lassen. Dieses unternahm er eben in seiner Wissenschaftslehre und wir müssen, so wenig auch die Sache einen Werth hat, den Kern derselben mit Fichte's eigenen Worten kurz andeuten.

Fichte schrieb einmal an Reinhold: „Ein Wort an den Freund, den man genauer kennt, macht oft klarer als die weitläufigste Erklärung in das blaue Feld des vielfarbigen Publicums hin“ (*Leben*, II, 217). Wir wollen daher die Darstellung der Wissenschaftslehre anführen, die er in einem anderen Briefe an denselben Reinhold gibt.

„Die Seele meines ganzen Systems ist der Satz: Das Ich setzt schlechthin sich selbst. Diese Worte haben keinen Sinn und keinen Werth, ohne die innere Anschauung des Ich durch sich selbst, die ich im Discurs sehr oft aus Menschen entwickelt habe, die mich gar nicht begreifen konnten und sodann mich vollkommen begriffen. Es wird gesagt: dass ein Ich und etwas ihm Entgegengesetztes, ein Nicht-Ich sei, geht schlechthin allen Operationen des Gemüths voraus, und dadurch werden sie erst möglich. Es ist gar kein Grund, warum das Ich Ich, und das Ding nicht Ich sei, sondern diese Entgegensetzung geschieht absolut. Wir lernen nicht aus Erfahrung, was wir zu Uns rechnen, und *nicht* zu Uns rechnen sollen; ebensowenig gibt es einen Grundsatz *a priori*, nach welchem dies sich entscheiden lasse, sondern der Unterschied ist absolut, und erst durch ihn werden alle Grundsätze *a priori* und alle Erfahrung möglich. Die Vereinigung beider durch *Quantität*, gegenseitige Einschränkung, Bestimmung, Begränzung, oder wie Sie wollen, geschieht gleichfalls absolut. Ueber diese Sätze hinaus geht keine Philosophie, aber *aus ihnen muss die ganze Philosophie*,

d. i. das gesammte Verfahren des menschlichen Geistes, *entwickelt werden*" (*Eb.*, II, 213—4).

Was hier Fichte anfangs sagt, ist ganz richtig, wenn auch etwas wunderlich ausgedrückt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass wir uns selbst von anderen Dingen ursprünglich unterscheiden, dass diese Unterscheidung nicht aus Erfahrung gelernt noch aus einem Grundsatze *a priori* abgeleitet, oder irgend wie sonst im Laufe des Lebens erworben werden kann, sondern auf einer ursprünglichen Disposition oder Fähigkeit des Subjects beruht, in dem Inhalte der Wahrnehmung das ihm Eigene und das ihm Fremde als solches zu erkennen oder von einander zu unterscheiden.*) Ein wunderliches Missverständniss liegt aber in dem Glauben, dass durch diese Unterscheidung „alle Grundsätze *a priori* möglich werden" und dass die ganze Philosophie aus derselben abgeleitet werden müsse. Diese Unterscheidung ist das Princip nicht einer allgemeinen, sondern einer rein individuellen Erkenntniss, nämlich der Erkenntniss unseres individuellen Ich oder Selbst im Gegensatze zu allen anderen Gegenständen. Diese Unterscheidung trennt bloss den Inhalt der Wahrnehmung in zwei Theile, gibt aber über dessen Natur keinen Aufschluss und kann noch viel weniger über die Natur der Dinge im Allgemeinen Aufschluss geben. Diese Unterscheidung ist daher nichts weniger, als das „Verfahren der Vernunft" und durch deren „Anschauung" im „Setzen" und „Entgegensetzen" von Ich und Nicht-Ich kann keine allgemeine Wissenschaft gewonnen werden. Das Verfahren der Vernunft kann nur durch eine allgemeine Einsicht in die Natur der Dinge bestimmt und geleitet werden, wovon man die Andeutung am Ende dieser Schrift findet.

Fichte's Missverständniss war, wie schon erwähnt, eine nothwendige Folge der hyperidealistischen Grundannahme,

*) Dieses habe ich dem 2. Band von *Denken und Wirklichkeit*, in dem Kap. „Ob wir uns ursprünglich von anderen Dingen unterscheiden?" nachgewiesen.

dass die erkannten Gegenstände von unseren Vorstellungen nicht verschieden seien. Diese Grundannahme schliesst eben von vornherein die Möglichkeit eines wirklichen Wissens, d. h. eines Wissens wirklicher Gegenstände aus und macht darum die Function des Denkens zu einem blossen Spiel von Vorstellungen. Da aber das Wesen der Vorstellung gerade in der Beziehung auf einen von ihr unterschiedenen Gegenstand besteht, so hebt sich jene Grundannahme selber auf. Zu dieser Selbstverleugnung alles seines Wissens ist denn auch Fichte consequenterweise gekommen, und hat den Weg in seiner Schrift über die *Bestimmung des Menschen* ausführlich dargelegt.

Aus dieser Schrift ersicht man zuerst, was Fichte in seiner unhaltbaren Grundannahme festhielt. Das war nämlich der Umstand, dass die Körper in der That nicht ausserhalb unserer Vorstellung existiren. Dieses hat Fichte mit grossem Scharfsinn durchschaut und übertraf darin die späteren Denker, unter anderen auch Schopenhauer, der von der gleichen hyperidealistischen Grundannahme ausging. Was Schopenhauer trotz jener Grundannahme nie eingesehen hatte, nämlich dass die Körper nicht vermittelst des Satzes vom Grunde erschlossen, sondern unmittelbar selbst wahrgenommen werden, das hat Fichte sehr wohl begriffen. „Das Ding entsteht mir nicht durch einen Schluss", sagt er, „sondern es schwebt mir unmittelbar vor und steht schlechthin vor meinem Bewusstsein, ohne irgend eine Folgerung" (*Die Bestimmung des Menschen*, S. 106). Durch den Satz vom Grunde, bemerkt er ebenso richtig, würde ich „nur einer blossen *Kraft* ausser mir, und dieser als eines nur *Gedachten* bewusst werden; so wie ich etwa zur Erklärung der magnetischen Erscheinungen eine magnetische Kraft in der Natur denke. Als ein solcher blosser Gedanke und Gedanke einer blossen Kraft erscheint mir nun meine Welt nicht. Sie ist etwas Ausgedehntes, etwas durch und durch, nicht wie die Kraft nur durch ihre Aeusserung, sondern an sich, Empfindbares . . . . Ihr Auffassen *erscheint* mir

als *Wahrnehmung*, ohnerachtet bewiesen ist, dass es keine sei" (*Eb.*, S. 92—3).

Nachdem nun Fichte zur Evidenz eingesehen hatte, dass die Körper nicht ausserhalb unserer Vorstellung existiren, stand es für ihn fest, dass es überhaupt keine realen Objecte ausser dieser gibt. Denn die Verwechselung eines realen Objects mit einem Körper ist ein Missverständniss, von dem sich bloss einige Sensualisten frei gehalten haben, dem aber alle anderen Denker unrettbar verfallen. Dass Fichte diesem Missverständniss auch nicht entgangen ist, kann jedoch einigermassen Wunder nehmen, da er sich so viel mit dem Ich beschäftigt hat, in welchem ja gerade die Vorstellung und ihr Object, das Wissende und das Gewusste, untrennbar verbunden und doch unzweifelhaft auch von einander verschieden sind. Das letztere einzusehen, ist in der That schwer, weil es mit der Identität des Ich unvereinbar zu sein scheint; es ist indessen Thatsache und muss constatirt werden.

Die Realität meiner eignen inneren Zustände kann ich nicht bezweifeln, so lange ich nicht alle Besinnung verloren habe. Wenn ich z. B. einen Schmerz fühle, so ist keine Rede davon, dass dieser Schmerz eine blosse Vorstellung sei, dass ich mir bloss scheine einen Schmerz zu fühlen. Aber eben weil mein Schmerz keine blosse Vorstellung ist, ist hinwiederum auch die Vorstellung, die ich von meinem Schmerz habe, nicht dieser selbst, sondern etwas davon Verschiedenes. Dieses erhellt am besten, wenn wir die Vorstellung eines vergangenen Schmerzes betrachten. Dann wird es sofort klar, dass die Vorstellung des Schmerzes von der Natur eines wirklichen Schmerzes nichts in sich hat. Denn die Vorstellung oder Erinnerung überstandener Leiden kann, weit entfernt schmerzhaft zu sein, sogar erheiternd und aufmunternd auf unser Gemüth wirken.*)

*) Es ist somit, wie man sieht, die Behauptung Fichte's ganz unrichtig und unhaltbar, dass das Ich sich selbst bloss als Denken oder

Sobald aber die Duplicität von Vorstellung und Object in der Wahrnehmung unserer inneren Zustände selbst ausser Zweifel steht, ist sie auch in Betreff der Empfindungen äusserer Sinne (also der Farben, Töne, Gerüche, Geschmacke u. s. w.) gleich unzweifelhaft. Auch die Empfindung der Farbe z. B. ist ein reales, d. h. von unserer Vorstellung derselben verschiedenes Object, wovon der Beweis dieser ist. Die Empfindung der Farbe liegt anerkanntermassen in mir selbst, nicht in den Dingen; in meiner Vorstellung dagegen scheint sie mir draussen, im Raume zu liegen; Empfindung und Vorstellung stimmen also nicht überein. Eben auf dieser Duplicität oder diesem Unterschied von Vorstellung und Empfindung beruht die Möglichkeit des Irrthums im empirischen Erkennen, welche nach der hyperidealistischen Grundannahme Kant's und Fichte's gar nicht zugegeben werden darf. Weil Empfindung und Vorstellung zwei verschiedene Dinge sind, sind auch die Gesetze der Empfindungen von den blossen Vorstellungsgesetzen durchaus verschieden und können darum nicht, wie Kant und Fichte meinten, in der Natur unserer Intelligenz oder unseres Verstandes begründet sein.

Es scheint allerdings der Umstand etwas Paradoxes zu haben, dass derselbe Inhalt, z. B. eine Farbe, ein Ton oder Aehnliches, doppelt existirt, als Empfindung und als Vorstellung in uns. Aber diese doppelte Existenz der Dinge ist ein Factum, das man nur dann leugnen kann, wenn man wirkliche Dinge überhaupt leugnet. Denn Alles, was für uns existirt, existirt nothwendig doppelt, nämlich erstens

Intelligenz erkenne. Wir sind ja nicht bloss denkende, sondern auch fühlende und wollende Wesen, und das Fühlen und Wollen kann auf keine Weise als eine blosse Modification des Denkens gefasst werden, ebensowenig wie andererseits das Denken oder Vorstellen als eine Modification des Fühlens oder des Wollens nachgewiesen werden kann. Damit wird klar, dass unser Ich und unsere Selbsterkenntniss kein Princip ist, aus welchem Alles *a priori* gezogen werden könnte, sondern bloss ein gegebenes Phänomen, von dem wir nichts behaupten dürfen, als wozu uns die Erfahrung (nicht die phantastische „Anschauung" Fichte's) ermächtigt.

an sich, als realer Gegenstand in der Wirklichkeit, und zweitens in unserer Vorstellung, welche es erkennt. Und zwar kann ein und derselbe Gegenstand Tausenden und Millionen von Menschen bekannt sein, also tausend- und millionenfach in der Vorstellung existiren.

Das Verkennen dieses Umstandes nun, dass die Empfindungen reale, von der blossen Vorstellung verschiedene Objecte sind, hat die Richtung und das Schicksal der nachkant'schen Philosophie bestimmt. Fichte wurde durch dasselbe zu einem Verzweifeln an allem blossen Wissen geführt, Schelling und Hegel dagegen zu der Annahme einer Identität von Wissen und Sein, was noch einen weiteren Rückgang an Ernst und kritischem Scharfsinn ausmacht. Denn die Annahme einer Identität von Wissen und Sein setzt eine vollständige Unkenntniss der Natur der Vorstellung selbst voraus. Hier müssen wir uns zuerst mit der Wendung, welche die Sache bei Fichte genommen hat, beschäftigen.

Eine Vorstellung ist nothwendig Vorstellung von etwas. Alles, was in einer Vorstellung enthalten ist, wird nicht von ihr selbst, sondern von einem Gegenstand ausser ihr behauptet. Diese Behauptung ist nun allerdings nicht immer wahr, die Vorstellung entspricht nicht immer dem Gegenstande, aber wir würden dies nie bemerken können, ja dies würde überhaupt nicht möglich sein, wenn nicht den Vorstellungen im Allgemeinen reale Objecte gegenüberständen, mit denen sie sowohl übereinstimmen als auch nicht übereinstimmen können. So gewiss es daher Vorstellungen gibt, gibt es auch überhaupt entsprechende Gegenstände in der Wirklichkeit. Kein vernünftiger Mensch zweifelt darum an seinem eignen Dasein, noch auch an dem Dasein anderer Menschen, obgleich das letztere bloss erschlossen ist; und jede Theorie, welche zu einem solchen Zweifel führt, erweist sich eben dadurch als eine Ausgeburt des Missverständnisses, als eine Verirrung des Denkens, welches vor lauter Besonnenheit die Besinnung verliert, aus zu eifrigem Streben

nach der Gewissheit sich das Wesen der Gewissheit selbst verhüllt und deren Quelle verstopft. In eine solche Sackgasse hat sich nun Fichte mit seinem Denken wirklich verirrt und fand keinen anderen Ausweg daraus, als einen *moralischen Glauben*. Hier lassen wir Fichte selbst nach seiner *Bestimmung des Menschen* reden.

„Nach allem bisherigen ist Nichts, absolut nichts als Vorstellungen, Bestimmungen eines Bewusstseins, als blossen Bewusstseins. Die Vorstellung aber ist mir nur Bild, nur Schatten einer Realität; sie kann mir an sich selbst nicht genügen, und ist an sich selbst nicht von dem geringsten Werth. Ich könnte mir gefallen lassen, dass die Körperwelt ausser mir in eine blosse Vorstellung verschwände und in Schatten sich auflösete; aber nach allem bisherigen verschwinde ich selbst nicht minder denn sie; gehe ich selbst über in ein blosses Vorstellen ohne Bedeutung und ohne Zweck“ (S. 123—4).

„Es gibt überall kein Dauerndes, weder ausser mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiss überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eignen. Es ist kein Seyn. *Bilder* sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach weise der Bilder“. . . „Ich habe eingesehen, und sehe klar ein, dass es so ist; ich kann es nur nicht *glauben*“ (S. 130—1).

Nun überlege man, was dieses heisst: „Ich sehe klar ein, dass es so ist“. Das heisst: „Ich muss nothwendig *glauben*, dass es so ist“. Wie dürfte man dann in demselben Athem sagen: „Ich kann es nur nicht *glauben*“? Fichte sah eben nicht ein, dass der Glaube das Wesen der Vorstellung selbst ausmacht; dass die Vorstellung eben dadurch Vorstellung ist, dass sie an die Realität des in ihr Vorgestellten glaubt. Diesen Glauben negiren heisst also, das Wesen der Vorstellung selbst negiren. Fichte glaubte dagegen gerade durch diese Negation das Wesen der Vorstellung richtig aufzufassen. Dadurch verwickelte er sich

in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst und wurde zu einem gewaltsamen Bruch mit seiner theoretischen Annahme geführt. In dem dritten, „Glaube" überschriebenen Abschnitt jener Schrift steht denn auch in der That Folgendes:

„Ich verlange etwas ausser der blossen Vorstellung Liegendes, das da ist, und war, und sein wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre; und welchem die Vorstellung lediglich zusieht, ohne es hervorzubringen oder daran das Geringste zu ändern. Eine blosse Vorstellung sehe ich für ein trügerisches Bild an; meine Vorstellungen sollen etwas bedeuten, und wenn meinem gesammten Wissen nichts ausser dem Wissen entspricht, so finde ich mich um mein ganzes Leben betrogen" (S. 137).

„Und welches ist denn dieses ausser der Vorstellung Liegende, das ich mit meinem heissesten Sehnen umfasse?.. Nicht blosses Wissen, sondern nach deinem Wissen *Thun* ist deine Bestimmung: so ertönt es laut im Innersten meiner Seele, sobald ich nur einen Augenblick mich sammle und auf mich selbst merke" (S. 138).

„Diese Stimme also kündigt mir gerade das an, was ich suchte; ein ausser dem Wissen Liegendes und seinem Seyn nach von ihm völlig Unabhängiges. — So ist es, ich weiss es (?) unmittelbar" (S. 139).

„Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich diese Realität ergreife. Nicht das Wissen ist dieses Organ. . . . Der Glaube ist es. . . Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen" (S. 146).

„Ich besitze, nachdem ich dies weiss, den Prüfstein aller Wahrheit und aller Ueberzeugung. Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit: Was diesem, und der Möglichkeit, und dem Entschlusse, ihm Folge zu leisten, widerspricht, ist sicher falsch und es ist keine Ueberzeugung davon möglich" (S. 148).

Dahin sind wir also gelangt. Der den Vorstellungen

selbst innewohnende Glaube, diese Quelle aller Gewissheit und wirklichen Wissenschaft, wird verleugnet, um die Aussage des Gewissens an dessen Stelle zu setzen. Das ist ebenso vernünftig, wie wenn Jemand seine gesunden natürlichen Beine abgehackt hätte, um an deren Stelle hölzerne einzusetzen. Aber Fichte verlor auch mit den hölzernen Beinen seinen Muth nicht. Zwar gesteht er in einem Briefe an Reinhold offen, seine Philosophie habe „ihr Wesen so gut im Nichtwissen, als die Jacobi'sche" (*Fichte's Leben*, II, S. 278). Nichtsdestoweniger glaubte er aus diesem Nichtwissen eine wirkliche Wissenschaft herausklauben zu können. Er meinte, „dass von dem Einen aus, was wir wirklich wissen — unsrer Pflicht durch gemeinsame Vernunftgesetze, nach unten — der Sinnenwelt, und nach oben — der übersinnlichen, genau bestimmt sey, was wir weiter setzen können" (*Eb.*, S. 279).

Was Fichte aus dem Bewusstsein der Pflicht über die Sinnenwelt gefolgert hat, können wir füglich unberücksichtigt lassen; was er daraus über das Uebersinnliche, das Göttliche geschlossen hat, werden wir im nächsten Abschnitt betrachten. Zum Schluss des gegenwärtigen Abschnitts dagegen wird es nicht unzweckmässig sein, zu sehen, wie Schelling, an Fichte's Lehre anknüpfend, dennoch eine ziemlich entgegengesetzte Richtung einschlug.

Die von Kant herrührende hyperidealistische Grundannahme, dass die erkannten Objecte nicht ausserhalb unserer Vorstellung existiren, kann auf zwei entgegengesetzte Weisen gefasst werden. Entweder nämlich meint man damit dies: Es gibt keine Wahrheit, sondern überall blossen Schein, lauter Bilder, denen nichts in der Wirklichkeit entspricht. Oder man meint umgekehrt dies: Es gibt keine Unwahrheit, keine Nichtübereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand; die Vorstellung ist selbst der Gegenstand. Der erstere Weg der Deutung ist unwissenschaftlich, ja zerstört selbst die Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt, zeugt aber dennoch von Ernst und einem

gewissen Scharfsinn; der letztere Weg dagegen kann zu nichts Anderem führen, als zu einer Scheinwissenschaft, welche den diametralen Gegensatz zu einer wirklich kritischen Philosophie ausmacht und um so prätentiöser ist, je weniger sie Triftiges und Gründliches zu Wege bringen kann. Beide Fassungen sind widersprechend und unhaltbar; aber die erstere führt wenigstens zur offenen Anerkennung ihrer eignen Unhaltbarkeit, also immerhin zur Selbsprüfung und Kritik, während die andere umgekehrt nur geeignet ist, einen übermässigen Dünkel zu nähren, der sich Alles erreichbar wähnt. Den ersteren Weg ist Fichte, den anderen Schelling und nach ihm Hegel gegangen. Wir wollen sehen, wie sich die beiden Wege abgezweigt haben.

Fichte hat an seiner eignen Realität natürlich nie gezweifelt; obgleich er sich zuweilen die Miene gab; denn die Vorstellung und ihr Object, oder wie Fichte es ausdrückt „Bewusstsein" und „Sache", „sind im Ich, dem idealrealen, dem real-idealen unmittelbar vereinigt". Aber „etwas Anderes ist die *Realität* der *Natur*"; diese kann nach der hyperidealistischen Grundannahme bloss in der Vorstellung des Subjects existiren. So sagt denn auch Fichte consequenterweise: „Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eignen inneren Wandelns, als blosser Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind". Das war nun aber im Grunde keineswegs nach Schelling's Geschmack. Dieser hatte mit der Lehre Fichte's auch die Lehre Spinoza's ergriffen oder wurde von derselben ergriffen und wollte von Anfang an ihr eine idealistische Färbung geben.*) Spinoza hatte Denken und Ausdehnung als zwei Attribute des Absoluten hingestellt, welche nichts weiter Gemeinsames miteinander haben, als

*) Schon im Jahre 1795 schrieb Sch. an Hegel: „Ich bin indessen Spinozist geworden! . . . Spinoza war die Welt (das Object schlechthin im Gegensatze gegen das Subject) *Alles*, mir ist es das Ich" (*Aus Sch.'s Leben*, I. S. 76).

dass sie eben demselben Gegenstande angehören, der ausserdem noch viele andere, uns unbekannte Eigenschaften besitzen soll. Aber indem Spinoza diese beiden Attribute demselben Gegenstande zuschrieb, gelangte er zu der Behauptung, dass „die Ordnung und Verbindung der Vorstellungen dieselbe sei wie die Ordnung und Verbindung der Dinge", was schon einer Identificirung von Denken und Sein gleichkommt. Nun kam aber von der anderen Seite Fichte mit der Lehre, dass die Natur das eigene Product des sich selbst setzenden Ich sei. Diese beiden Lehren haben sich bei Schelling amalgamirt, und der Kitt zu diesem Amalgam, der Punkt, der diese beiden bei Schelling verknüpfte, war der Umstand, dass auch die äussere Natur (Spinoza's „Ausdehnung") Zweckmässigkeit, d. h. Spuren oder Zeichen eines der Intelligenz verwandten Princips zeigt. Wie sein Biograph berichtet, empfand Schelling über nichts grösseres Vergnügen, „als über Alles, wodurch die unbeseelte Natur Zeichen ihres eigenen inneren Lebens zeigt" (*Aus Schelling's Leben*, I, 148). Demgemäss hat Schelling die Lehre Spinoza's von Denken und Ausdehnung als den beiden Attributen des Absoluten dahin vervollkommnet, dass beide vielmehr zwei verschiedene Phasen oder Existenzweisen des Absoluten seien, welches schon in der Natur als Intelligenz existirt und im Ich oder dem Denken eben zum Bewusstsein dieser seiner Eigenschaft, Intelligenz zu sein, kommt. Damit wurde Spinoza's Voraussetzung noch weiterer, unbekannter Attribute in Gott oder dem Absoluten natürlich verabschiedet. Die Lehre Fichte's, dass das absolute Ich oder Subject-Object in der äusseren Welt sich selber Schranken setze, wurde von Schelling dahin geändert, dass dieses absolute Subject-Object in der Natur vielmehr sich selber setze, nur unbewusst und erst im Ich zum Bewusstsein seiner selbst komme. An die Stelle des Fichte'schen „Selbstsetzungs*actes*" trat, wie Schelling's Biograph richtig bemerkt, bei diesem ein „Selbstsetzungs*process*". In der Natur und deren Abstufungen setzt sich oder schaut sich nach

Schelling das Ich zuerst an, bis es sich *als Ich* setzt. Die Naturobjecte sind Stufen in diesem Process. „Der *Anfang* der Natur ist das Extrem des Aussersichseins. Die Fortbewegung ist der Uebergang von diesem Extrem des Aussersichseins zum Insichsein des Ich. Das Ende der Natur ist das vollkommene bei- oder in sich-Sein" *(Eb.*, I, 172).

In der Construction der Natur hat nun Schelling seiner Phantasie die Zügel gelassen, „deducirte" nach Herzenslust Raum und Zeit, Licht, Wärme, Electricität und Alles, was ihm in den Weg kam. Die Lehren Kant's und Fichte's werden von Schelling in einem Briefe an Fichte selbst als bloss „propädeutisch" bezeichnet, weil sie mit dem fertigen Ich anfangen und das Absolute nur als letzte Synthesis erreichen, während Schelling vielmehr umgekehrt mit dem Absoluten, der „ungetrübten Indifferenz" von Subject und Object anfange und zeige, wie sich dasselbe zur Natur gestalte, um sich endlich im Ich wiederzuerkennen *(Fichte's Leben*, II, 348—50). Die Individualität des Ich wollte nun zwar Fichte, wie er seinerseits an Schelling schrieb, auch ableiten, aber „nur um Himmelswillen nicht aus einer Natur, oder einem begreiflichen Universum, oder irgend etwas, worauf der Begriff des Realgrundes anwendbar ist" *(Eb.*, II, 346). Er machte Schelling darauf aufmerksam, es sei ein greiflicher Cirkel, die Natur aus der Intelligenz und dann auch wiederum die Intelligenz aus der Natur ableiten zu wollen (S. 341). Er gab ihm zu bedenken, dass man seine Wünsche nicht gleich als fertige Einsichten betrachten und nicht glauben dürfe, die Ableitung der Welt aus dem Absoluten begriffen zu haben, bloss weil man sie begreifen will.*) „Zu dem Begriffe dieses (absoluten) Seins glauben Sie — sich erhoben zu haben" schrieb er an Schelling im Januar 1802, „und vereinigen nun die Nebenglieder nicht *materialiter*, durch Einsicht, sondern *formaliter*,

*) Diese Ableitung ist, beiläufig bemerkt, überhaupt gar nicht möglich und widerspricht direct dem Begriffe des Unbedingten selbst.

weil das Bedürfniss des Systems Einheit ist; nicht durch Anschauung (die ja etwas Positives liefern müsste), sondern durch Denken (das nur ein Verhältniss postulirt) in eine negative Identität, d. i. Nichtverschiedenheit des Wissens und Seins. . . . So ergeht es auch Spinoza. Das Eine soll Alles sein und umgekehrt, was denn ganz richtig ist. Aber *wie* das Eine zu Allem und das All zu Einem werde — den Uebergang-, Wende- und realen Identitätspunkt derselben — kann er uns nicht angeben; daher hat er das Eine verloren, wenn er in das All greift, und das All, wenn er das Eine fasst. Darum stellt er auch die beiden Grundformen des Absoluten, Sein und Denken, ohne weiteren Beweis hin, wie Sie eben auch thun" *(Eb.* II, 366—7).

Allein es war Alles umsonst. Die hyperidealistische Grundannahme, von der sie beide, Fichte sowohl als Schelling, ausgingen, hat bei dem letzteren die zweite der oben erwähnten Wendungen genommen, welche dem Denken eine Art Allmacht zu verleihen scheint; und im Gefühle dieser Allmacht schrieb Schelling an Fichte: „Die Nothwendigkeit vom Sehen auszugehen, bannt Sie in eine durch und durch bedingte Reihe, in der vom Absoluten nichts anzutreffen ist. Das Bewusstsein oder Gefühl, das Sie selbst davon haben mussten, zwang Sie schon in der „Bestimmung des Menschen" das Speculative, weil Sie es nämlich in Ihrem *Wissen* wirklich nicht finden konnten, in die Sphäre des *Glaubens* überzutragen, von dem meines Erachtens in der Philosophie so wenig die Rede sein kann, als in der Geometrie" *(Eb.* II, 350). Man kann also nach Schelling Idealist sein und doch nicht vom „Sehen", nicht von der Vorstellung, sondern unmittelbar vom Object ausgehen; man kann kritischer Philosoph sein und doch ganz dogmatisch verfahren. Die Naivetät dieser Annahme ist bezaubernd.

Schelling durfte jedoch getrosten Muthes seinen Weg fortgehen, da er auf demselben grosse Anerkennung und Aufmunterung fand. Sehr früh (im Alter von 23 Jahren)

wurde er als Professor angestellt und begeisterte die Welt auch als Schriftsteller durch seine zahlreichen Werke. Die „Entdeckungen, die er im Reich der Wahrheit zu machen das Glück hatte" (wie er selbst in einem Brief an Georgii sagt, *Eb.* II, 279) und namentlich seine Verdienste um die Medicin haben sogar die medicinische Facultät in Landshut bewogen, ihm einstimmig das Ehrendiplom eines Doctors der Medicin zu überreichen (im Jahre 1802). Leider weiss die Nachwelt von den Schelling'schen „Entdeckungen" nichts und kann sich dieselben nicht nutzbar machen. Zur Charakterisirung unseres Ehrendoctors der Medicin und Entdeckers in dem Reiche der Wahrheit kann indessen Folgendes dienen. Im Jahre 1806 hatte Schelling von einem „Erz- und Wasserfühler" in Italien vernommen und diese Kunde versetzte ihn in grosses Entzücken. „Die *Wünschelruthe schlägt* jenem Individuum", schrieb er an Windischmann (*Eb.* II, 108). „Dies ist ausgemacht. Welch' ein Phänomen, aufschliessend die Magie und Obergewalt des menschlichen Wesens über die Natur!" Und an Hegel: „Der Mensch bricht wirklich als Sonne unter den übrigen Wesen hervor.... Die Theorie der Circulation, der Generation, Formation des Foetus und wie viel Anderes noch wird seine Aufklärung hierdurch erhalten. Es beginnt die *Physica coelestis* oder *urania* nach der bisherigen *terrestris*" (*Eb.* 111).

Schelling ist sein Leben lang der unkritische Phantast geblieben, der er am Anfang war. Seine Phantasien hat er zwar mehrmals gewechselt, aber den naiven Glauben, dass man durch blosses Phantasiren, durch eine innere Contemplation oder „Anschauung" die Natur der Dinge, ja das Wesen Gottes selbst ergründen könne, hat er nie abgelegt. Noch im Jahre 1851 schrieb er an seinen Sohn, dass er „jetzt die Potenzen unter dem Namen des *Seienden* zusammenfasse; das Seiende aber findet sich im reinen Denken, es ist vermöge blosser Denknothwendigkeit *primo loco* das bloss subjectiv Seiende, also objectiv nicht seiende $= -A$, *secundo loco* das bloss objectiv seiende $= +A$, *tertio* das subjectiv

und objectiv gleich seiende $= +A$. Aus $-A$ wird in der Folge B, aus $+A$ wird A^2, aus $+A$, A^3. Dieses Seiende aber ist nun nicht Gott, sondern Gott ist — der dieses Seiende *seiende* — denn dieses Seiende als das schlechthin Allgemeine kann nicht selbst = sein" (*Eb.* III, 229). Wenn dies Philosophie ist, dann darf man füglich jede beliebige Wortzusammenstellung zur Philosophie rechnen. Welcher Abfall von Kant's tiefer, männlicher und bei allen Verirrungen besonnener Lehre! Wie war sein Ruf so völlig verschollen: „Alle Metaphysiker sind von ihren Geschäften feierlich und gesetzmässig so lange suspendirt, bis sie die Frage: wie sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich? genugthuend werden beantwortet haben". Allein die Nachwelt hört auf diesen Ruf und knüpft, mit Umgehung der vermeintlichen Vollender seiner Philosophie, an Kant's eigne Anfänge an.

Wie ist es nun aber mit Hegel's Philosophie bestellt, wird man vielleicht fragen, mit diesem „absoluten Idealismus", der sich mit solcher Zuversicht für die Vollendung aller menschlichen Weisheit ausgab? Nun mit diesem hat es eine besondere Bewandtniss. Es besteht nämlich ein starker Verdacht, dass Hegel selbst an das nicht geglaubt, was er Anderen vordocirt hat. Hegel fehlte die eigne Productivität der Gedanken; seine Grundannahmen hatte er von Schelling, seine sog. Methode von Fichte entlehnt. Damit fiel bei ihm ein Grund der Täuschung weg, der originelle Köpfe so leicht berückt, indem sie nämlich verleitet werden, die bei ihnen unbemerkt aufsteigenden Gedanken für Einsichten in die Natur der Dinge zu halten. Dazu war Hegel unzweifelhaft ein kluger und wohlunterrichteter Mann, wodurch es doppelt unwahrscheinlich erscheint, dass er seine eignen Lehren, welche aller Vernunft und allem Verstande offenen Hohn sprachen, ja geradezu den Satz des Widerspruchs, diesen Grundpfeiler des Denkens, absichtlich umstiessen, selbst ernst genommen hätte. Es konnte ihm nicht verborgen bleiben, dass das logisch Widersprechende gar nicht

wirklich gedacht, sondern bloss in Worten formulirt werden kann; dass mithin seine sämmtlichen nach einem den Satz des Widerspruchs umstürzenden Schema gemodelten Ausführungen nichts Anderes waren, als ein Spiel mit leeren Worten. Schon der Anfang lässt keinen Zweifel an der Sache übrig. Den Anfang machte Hegel bekanntlich mit dem Begriffe des leeren Nichts, das er zugleich als Nichts und als Sein bezeichnete. Aus diesem leeren Nichts, durch blosse „Selbstbewegung" desselben,*) hat dann Hegel den ganzen Inhalt des Denkens und der Wirklichkeit herausgezogen, eine That von Schöpferkraft, wie man sie dem Allmächtigen selbst nicht zutrauen mag und bloss bei den Productionen der Taschenspieler zu bewundern Gelegenheit findet. Diese Lehre hat man oft mit grossem Ernst und Eifer bekämpft, aber das ist offenbar ein lächerliches Beginnen. Ebensogut könnte man das Märchen vom Aschenbrödel mit philosophischen Gründen bekämpfen. Man muss doch auch Spass verstehen; das ist es, was die in ihren Tiefsinn versenkten Philosophen zu oft vergessen. Darum ereifern sie sich oft über Sachen, die einen verständigen Menschen nur ergötzen können. Irgend ein Spassvogel hat z. B. die vierte syllogistische Figur erfunden und dieselbe wird in den Lehrbüchern der Logik pflichtschuldig commentirt oder auch feierlich verurtheilt. Ein anderer Schalk, der die Lehre Platon's von den Ideen und die Dialektik des Eleaten Zenon verspotten wollte, hat den unter den Werken Platon's angeführten Dialog „Parmenides" geschrieben, und die Philosophen zerbrechen sich den Kopf darüber, was mit demselben wohl beabsichtigt gewesen sein könnte. Diesen „Parmenides" erwähne ich mit Absicht, denn derselbe enthält offenbar das Vor- oder Urbild der Hegel'schen „Dialektik". Dort werden die Worte so gedreht und gewendet, dass aus zugestandenen Prämissen mit einem ober-

*) „Das Ballet der Selbstbewegung der Begriffe", nannte es mit grimmigem Hohn Schopenhauer.

flächlichen Schein logischer Folgerichtigkeit der reinste Widersinn herausgebracht wird, wie dass das Eine ein Vieles sei und das Viele eins, dass das Verschiedene als solches nicht verschieden sei und umgekehrt, dass das Eine zugleich überall und nirgends, zugleich bewegt und unbewegt, zugleich es selbst und etwas Anderes sei, und dergleichen Possen mehr. Vieles von diesem hat nun Hegel ohne Weiteres in seine Lehre herübergenommen und das Uebrige auszuführen konnte ihm nach der fertig vorliegenden Schablone, oder höflicher, „Methode" nicht schwer fallen. Es gehörte allerdings viel Kunst und Geschicklichkeit dazu, um den Inhalt der Erfahrung ohne eine allzuauffallende Gewaltthätigkeit in das widersinnige Schema hineinzuzwängen. Aber Hegel zeigte sich dieser Aufgabe gewachsen, und so entstand die grossartigste Mystification, durch welche die Welt je gefoppt worden ist.*)

Das war also der Weg, den die Degeneration der Philosophie in Deutschland nach Kant genommen hat: Durch die unfruchtbare, auf Missverständnissen balancirende Scholastik Fichte's zur Phantastik Schelling's, um mit Hegel's Possen zu endigen. Und was das Unglaubliche an der Sache ist, man hielt früher allgemein und hält jetzt noch vielfach diese Degeneration für einen Fortschritt, den die Philosophie nach Kant gemacht hätte. Allerdings repräsentirt die Schelling-Hegel'sche Lehre einen Fortschritt gegenüber dem Kriticismus Kant's, wenn man das Wort in dem Hegel'schen Sinne nimmt, nämlich als das Umschlagen eines Dinges in sein directes Gegentheil. Denn unkritisch und

*) Man muss freilich zugestehen, dass viele Menschen nicht bloss in ihrem Denken, sondern in ihrem ganzen Wesen Widerstreitendes auf eine Weise zu vereinigen vermögen, von der andere, homogener gebaute Naturen kaum die Möglichkeit begreifen. So war gewiss mancher Betrüger bis zu einem gewissen Grade selbst der Betrogene; und das mag auch Hegel's Fall gewesen sein. Dass aber seine Lehre ganz ernstlich und *bona fide* gemeint gewesen wäre, das kann man angesichts ihrer gesuchten Ungereimtheit und Extravaganz unmöglich glauben.

dogmatisch ist diese Lehre in des Wortes verwegenster Bedeutung. Dieselbe gehört denn auch jetzt schon fast ebensosehr der Vergangenheit an, wie die Mastodonten und Dinotherien der Vorwelt, und trägt nicht zum geringsten Theil die Schuld daran, dass gegenwärtig der alte, einem kindlichen Stadium der intellectuellen Entwicklung angemessene Naturalismus wieder vorherrschend geworden ist, welcher seinerseits die zunehmende Verflachung und Erniedrigung der Geister begünstigt.

III.

J. G. Fichte's religiöse Ansichten.

Auch in diesem Abschnitt müssen wir mit Kant anfangen, namentlich mit dem Theil seiner „Kritik der reinen Vernunft"; welcher „transcendentale Dialektik" betitelt ist. In diesem Theil unternahm es Kant nachzuweisen, dass die menschliche Vernunft nothwendig getrieben wird, zu dem gegebenen Bedingten etwas Unbedingtes hinzuzudenken, aber in allen ihren Versuchen, das Unbedingte in dieser Beziehung zu denken, zu unhaltbaren Behauptungen kommt und so einem natürlichen Schein verfallen ist. Solche nothwendige und doch unhaltbare Ausgeburten der Vernunft nannte Kant „Ideen". „Es sind, sagte er, Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann" (*Kr. d. r. Vft.*, herausg. v. Kirchmann, S. 322).

Wenn irgendwo, so ist hier Fichte's Aeusserung über Kant richtig: „Dieser wunderbare einzige Mann hat entweder ein Divinationsvermögen der Wahrheit, ohne sich ihrer Gründe selbst bewusst zu sein, oder er hat sein Zeitalter nicht hoch genug geschätzt, um sie ihm mitzutheilen" (*Fichte's Leben*, II, 431). In der That ist Kant's „transcendentale Dialektik" ein wunderbares Gemisch von tiefen Einsichten und Missverständnissen. Was dabei

Kant im Grunde, aber nur unklar vorgeschwebt hat, ist die tiefste und folgenreichste Einsicht, welcher der menschliche Geist theilhaftig werden kann, nämlich die, dass das Bedingte überhaupt, im Ganzen genommen, nothwendig eine Bedingung voraussetzt, welche also nicht selbst wiederum bedingt ist, dass aber dagegen das Unbedingte niemals selbst als Bedingung gedacht werden kann. Das ist eine Antinomie, welche nicht etwa bloss in der Natur unseres Erkenntnissvermögens, sondern in der Natur der Dinge selbst liegt, wie ich es weiter unten anzudeuten versuchen werde. Ausserdem ist unser Erkenntnissvermögen genöthigt, die Gegenstände der Erfahrung selbst, unser eignes Ich und den Inhalt der äusseren Wahrnehmung als unbedingte Wesen, als Substanzen (seelische und körperliche), was sie in Wahrheit nicht sind, zu erkennen; und dies ergibt in der That einen natürlichen Schein von der Art, wie ihn Kant angenommen hat. Dazu führt Kant unter den „Ideen der Vernunft" auch Vorstellungen auf, welche weder in der Natur der Dinge, noch in der Natur des Erkenntnissvermögens begründet, sondern einfach Erdichtungen der Schulen sind, nämlich die Annahme eines „allerrealsten" und eines „absolut-nothwendigen" Wesens.

Infolge der Unklarheit, in welcher er sich befand, ist es denn auch Kant widerfahren, Fragen, welche zusammen gehören, gesondert zu behandeln, und umgekehrt andere Fragen, welche nichts Gemeinsames mit einander haben, unter derselben Rubrik zusammenzustellen. So betrifft z. B. Kant's zweite „Antinomie", welche aus der unendlichen Theilbarkeit der Körper hervorgeht, dasselbe Problem, wie seine „Paralogismen der reinen Vernunft", nämlich den Widerspruch, der sich daraus ergibt, dass wir empirische Gegenstände als Substanzen erkennen. Aber Kant schienen dies ganz verschiedene Fragen zu sein. Wenn wir unser eignes Selbst als eine Substanz erkennen, so ist dies nach Kant eine „Idee", welche nur die „Vernunft" fassen kann; wenn wir aber die Empfindungem der äusseren Sinne als eine Welt von Substanzen (Körpern) erkennen, so ist das nach Kant ein Geschäft des blossen „Verstandes" und braucht sich die „Vernunft" deswegen nicht zu bemühen. Derselbe Begriff der Substanz ist auf Körper angewandt eine „Kategorie", dagegen auf Seelen angewandt eine „Idee". Als den Grund dieser sonderbaren Unterscheidung gibt Kant an, dass die Wahrnehmungen der äusseren Sinne etwas Beharrliches enthalten, was dem Begriffe der Substanz congruent ist, aber in der inneren Erfahrung unseres eigenen Selbst nicht angetroffen wird. In Wahrheit jedoch gibt es auch in den äusseren Wahrnehmungen (der Farben, Töne, des Geruchs, der Tast- und Muskelgefühle u. ähnl.) nichts Beharrliches als die Ordnung und die Gesetzmässigkeit derselben, welche allerdings so eingerichtet ist, dass wir in unseren wechselnden Empfindungen ohne factischen Widerspruch eine Welt von an sich unwandelbaren Substanzen (Körpern) erkennen können. Somit gehört die zweite „Antinomie" mit den „Paralogismen" zusammen.

Wir können uns selbst nicht als die Function eines anderen Dinges erkennen, weil ja sonst eben dieses andere Ding uns als unser eigentliches Selbst erscheinen würde, was widersprechend ist. Also jeder erkennt sich selbst als ein unbedingtes Wesen, als eine Substanz. Aber diese Erkenntniss hat keine Wahrheit. Denn wir finden in uns keinen unwandelbaren realen Kern, der in dem Wechsel der inneren Zustände sich selbst durchgängig gleich bliebe und dem Begriffe der Substanz Genüge thun oder entsprechen könnte. Demnach gibt es in unserer Selbsterkenntniss einen natürlichen Schein. Dieses zeigt Kant in seinen „Paralogismen der reinen Vernunft".*)

In der zweiten „Antinomie" zeigt Kant, dass eine wirkliche Substanz untheilbar oder einfach sein müsse, nicht aus

*) Ich habe selbst diese Frage in dem 2. Bande von *Denken und Wirklichkeit* (2. Buch, 1. Kap.) behandelt.

mehreren Theilen bestehen könne, dass aber dem entgegen eine den Raum einnehmende oder erfüllende Substanz nothwendig aus Theilen besteht, zusammengesetzt ist, woraus sich die Folgerung ergibt, dass die Körper, die den Raum erfüllenden Dinge keine wirklichen Substanzen sind.

Wenn wir in dem Vorhergehenden zusammenstellen mussten, was Kant getrennt hatte, so finden wir in seiner ersten „Antinomie" umgekehrt Fragen zusammengestellt, welche gar nicht zusammengehören, sich nur sprachlich als gleichartig ausdrücken lassen, nämlich ob die Welt im Raume und in der Zeit endlich oder unendlich sei?

Die Frage, ob die Welt im Raume endlich oder unendlich sei, ist gar keine Frage und es besteht hinsichtlich derselben keine Antinomie. Denn die Behauptung einer unendlichen Welt hat einfach keinen Sinn, ebenso wie die Behauptung eines hölzernen Eisens, und zwar aus dem Grunde, weil *Unendlichkeit eine Eigenschaft nicht von Objecten, sondern von Bewegungen oder Processen* ist, nämlich die Eigenschaft eines Processes, ohne Ende fortgeführt werden zu können. Die *Vermehrung* der Grössen geht ins Unendliche, aber eben darum, weil keine fertige Grösse selbst unendlich sein kann.*) Gäbe es eine unendliche Grösse, so würde in ihr der Fortschritt in der Vermehrung der Grössen sein Ende finden, was gerade dem wahren Begriffe der Unendlichkeit widerspricht. Aber man verfällt zu leicht in das Missverständniss, die Unendlichkeit des Fortschritts in der Vermehrung der Grössen gerade mit dem zu verwechseln oder für das zu nehmen, was sie ausschliesst, nämlich für eine unendliche Grösse, woraus denn nothwendig handgreifliche Absurditäten sich ergeben, wie die, dass eine Unendlichkeit grösser oder kleiner sein könne, als eine andere, und Aehnliches mehr.

Eine ganz andere Bewandtniss hat es dagegen mit der

*) Auch die Unendlichkeit des Raumes ist nichts Anderes als die Unendlichkeit des Fortschritts in dem Vorstellen des Raumes. Denn unabhängig von unserem Vorstellen existirt der Raum nicht.

Frage, ob — nicht die körperliche Welt oder die Substanz der Körper selbst, welche ihrem Begriffe nach gar nicht in die Zeit fällt, sondern — *das Geschehen* in der Welt einen Anfang habe oder nicht? In dieser Hinsicht besteht eine wirkliche Antinomie, welche jedoch von der Kant'schen 3. Antinomie, die eine erste Ursache betrifft, durchaus unzertrennlich ist; was schon daraus erhellt, dass Kant in den Antithesen der beiden Antinomien dasselbe Argument gebrauchen musste, nämlich die Unmöglichkeit dem Satze der Causalität gemäss eine *erste Veränderung* zu denken. In der That ist die Frage, ob eine erste oder unbedingte Veränderung gedacht werden könne, gleichbedeutend mit der Frage, ob eine erste oder unbedingte Ursache von Veränderungen gedacht werden könne, da eine unbedingte Ursache eben diejenige sein würde, welche Veränderungen schlechthin anfänge. Beides widerspricht nun dem Gesetze der Causalität, nach welchem keine Veränderung ohne eine andere vorhergehende und sie gesetzmässig bedingende Veränderung eintreten kann. Und da der Satz der Causalität der einzige Grund ist, nach Ursachen überhaupt zu fragen und Ursachen anzunehmen, so hebt jede Annahme einer Ursache, welche dem Satze der Causalität widerspricht, eben dadurch nothwendig sich selber auf. Es kann also weder eine erste Veränderung, noch eine erste oder unbedingte Ursache von Veränderungen gedacht werden. So beruhen die Antithesen der beiden Antinomien auf einem und demselben Grunde.

Dagegen lassen sich die den Antithesen entgegengesetzten „Thesen" von einander sondern; die mathematische und die dynamische Seite der Frage können, wie Kant es wollte und that, getrennt betrachtet und begründet werden.

Die Anfangslosigkeit des Geschehens ist undenkbar. Denn sonst müsste bis zu dem gegenwärtigen Augenblick eine unendliche Reihe von Veränderungen verflossen, also vollendet sein, was widersprechend ist, da Unendlichkeit eben nichts Anderes als Unvollendbarkeit bedeutet. Dagegen

lässt sich nichts sagen, ausser dass diese Undenkbarkeit eine gar zu abstracte und, so zu sagen, luftige ist. Dass wir in dem Regressus von dem gegenwärtigen Augenblick in die Vergangenheit zurück niemals einen ersten Anfang, eine erste Veränderung annehmen oder antreffen können, beruht dagegen auf der Gewissheit des Satzes der Causalität, d. h. im Grunde, wie sich zeigen lässt, auf der Gewissheit des obersten Gesetzes unseres Denkens, welche ein ganz anderes und durchaus überwiegendes Gewicht hat.

Auch die These der dritten Kant'schen Antinomie kann triftige Gründe für sich anführen. Wenn wir dem Satze der Causalität gemäss eine Begründung der Veränderungen fordern, so müssen wir auch eine *definitive*, unbedingte Begründung derselben fordern. Wenn dem Satze der Causalität gemäss jede Veränderung eine Ursache oder einen Grund haben muss, so muss auch der Umstand, dass es überhaupt Veränderungen gibt, eine Ursache oder einen Grund haben, welcher dann selbstverständlich als unbedingt zu denken ist. Wir haben das Recht, so zu urtheilen und haben dennoch nicht das mindeste Recht, eine erste, unbedingte Ursache als wirklich anzunehmen. Die These in dieser Antinomie stellt eine logische Forderung des Denkens dar, die Antithese aber die Unmöglichkeit, diese Forderung zu erfüllen oder zu befriedigen; und da somit die letztere allein dem wirklichen Thatbestand entspricht, so hat sie auch allein objective Wahrheit und Gültigkeit. Das Verhältniss zwischen These und Antithese hier ist ähnlich dem Verhältniss zwischen einem Gläubiger und seinem insolventen Schuldner. Der Gläubiger hat zwar das Recht auf seiner Seite, aber Geld bekommt er dennoch nicht, weil keins zu haben ist, und dies ist allein die wirkliche, Alles entscheidende Thatsache.*)

Was Kant's vierte Antinomie betrifft, so war dieselbe

*) Wie in dieser Antinomie These und Antithese auf gleichem Grunde beruhen und warum diesem Grunde gemäss die Antithese allein objective Wahrheit hat, werde ich weiter unten noch andeuten.

ein Product von Kant's schematischer Liebhaberei. Sie ist im Grunde von der dritten nicht verschieden, da sie gleich dieser die Frage nach einer ersten Ursache behandelt.

Ausser den „Paralogismen" und den „Antinomien" hat nun Kant noch ein „Ideal der reinen Vernunft" angeführt, die Vorstellung von einem allerrealsten Wesen, welches alle denkbaren Realitäten und Prädicate in sich vereinigt. Diese Vorstellung ist aber nichts weniger als ein Ideal der Vernunft, sondern vielmehr eine Erdichtung der Schulen. So betrifft denn auch Kant's Kritik der Beweise für das Dasein Gottes nicht den wirklichen Gottesbegriff, sondern die Schuldichtungen eines „allerrealsten" und eines „absolutnothwendigen" Wesens, deren Unhaltbarkeit dargethan zu haben zu seiner Zeit ein grosses Verdienst war. Aber indem Kant diese Hirngespinnste bekämpfte, war er selbst in denselben halb befangen. Er dachte mit den früheren Schulmännern doch, dass eine Steigerung oder ein Hinausgehen des Denkens über den Begriff der Substanz oder des Unbedingten wenigstens *in abstracto* möglich sei. Eben dahin gehende Versuche liegen in den Annahmen eines allerrealsten und eines absolut-nothwendigen Wesens vor und beweisen am klarsten, dass ein Denken, welches zu hoch hinaus will, nothwendig in Albernheiten verfällt. In der That sind die Begriffe der Substanz, des Unbedingten, des „Dinges an sich" und des Noumenon ein und derselbe Begriff, über welchen es keinen höheren in unserem Denken gibt. Wenn z. B. die Körper wirklich existirten, so würden sie Substanzen, unbedingte Wesen, „Dinge an sich" sein und würden das Höchste repräsentiren, was es in der Wirklichkeit geben kann. Da aber die meisten Menschen an die Realität der Körper glauben und dieselben doch nicht für das Höchste halten können, so werden sie dazu getrieben, ein Wesen anzunehmen, welches mehr oder höher sei, als eine Substanz, und dieses führt in eine unauflösliche Verwirrung der Begriffe.

Nachdem nun Kant in seiner „transcendentalen Dialektik"

die Unmöglichkeit irgend einer Erkenntniss, ja irgend eines anderen als bloss problematischen Bewusstseins von dem Unbedingten, „Ding an sich“ oder Noumenon dargethan zu haben glaubte, schuf er sich einen freien Boden zur Begründung seiner Moral- und Religionslehre. Man sollte meinen, dass durch Wegschaffung jedes nur irgend verlässlichen theoretischen Bewusstseins von dem Uebersinnlichen auch der Boden für Moral und Religion weggezogen sein werde; nach Kant's Ansicht verhielt es sich aber gerade umgekehrt, und der Schlüssel zu diesem Verfahren ist — Unterwerfung der theoretischen Vernunft unter die praktische, d. h. des Wissens unter den Glauben, oder unverblümt, der Einsicht unter den Wunsch. Uns Späteren scheint ein solches Verfahren nicht ganz gewissenhaft und in Allem, was sich Wissenschaft nennt, durchaus unzulässig zu sein; aber Kant war hierin anderer Meinung und richtete darnach seine Lehre. Obgleich seiner hyperidealistischen Grundannahme gemäss es überall nichts als blosse Vorstellungen gibt, welchen keine Gegenstände entsprechen, und alle Formen, Begriffe und Gesetze des Denkens mit der Erkenntniss wirklicher Dinge gar nichts zu thun haben, sondern lediglich der Anordnung des Inhalts des Vorstellens dienen, hat Kant dennoch nicht angestanden zu lehren, dass der Mensch in seiner Vernunft ein wahres und wirkliches „Ding an sich“ sei, ja sogar diesem Dinge eine übersinnliche Causaulität, eine „transcendentale Freiheit“ zuzuschreiben im offenen Widerspruch mit dem Satze der Causalität.*)

*) Diese Annahme einer absoluten Freiheit ist nicht allein theoretisch unwahr, sondern auch für die Morallehre verderblich. Am offenbarsten zeigt sich dies in Kant's Annahme eines „radicalen (d. h. in der eignen, unbedingten, normalen Natur der Dinge begründeten) Bösen“, welche gewiss zu dem Verkehrtesten gehört, was je vorgebracht worden. Da Freiheit in der That nichts Anderes als das Wollen und Handeln unserer eignen Natur gemäss bedeutet und das moralische Gesetz, wie Kant es selbst richtig eingesehen und gelehrt hat, allein unserer wahrhaft

Kant musste eben nothwendig nach etwas Festem, unbedingt Zuverlässigem greifen, und da er es auf theoretischem Gebiete nicht fand, so nahm er dafür das Gewissen, die Stimme des Pflichtgebots. Auf dieses musste daher Alles gebaut werden, namentlich die Religion. Das moralische Gesetz gebietet, nur allgemein gültige Maximen zu befolgen, und es darf uns hierzu nach Kant keine andere Triebfeder bewegen, als lediglich die Achtung vor dem Gesetz. Allein es findet sich im Menschen ausser der achtunggebietenden Stimme der Pflicht oder des Gewissens noch eine andere Triebfeder vor, nämlich das Streben nach Glückseligkeit. Wie diese beiden im Menschen zusammenkommen, darüber vermag Kant keine Andeutung zu geben. Die beiden Triebfedern haben denn auch nach ihm nichts Gemeinsames, ausser dass sie in den meisten Fällen miteinander collidiren. Kant musste also darauf bedacht sein, eine Ausgleichung zwischen den beiden herbeizuführen, und dazu konnte eben nichts Anderes dienen, als — die Religion. Die Befolgung des moralischen Gesetzes darf zwar durch keine directe Rücksicht auf Belohnung beeinflusst werden, weil sonst unsere Gesinnung nicht echt moralisch sein würde. Man darf aber den Menschen in seinen Ansprüchen auf Glückseligkeit auch nicht leer ausgehen lassen, weil er sonst nur zu geneigt

eignen Natur angemessen und in dieser begründet ist, so ist die Annahme, der Mensch vermoge infolge seiner Freiheit sich vor seiner Geburt (denn so lehrt es Kant im Ernste) einen bösen, also seiner wahren Natur entgegengesetzten Charakter zu geben, ebenso widersprechend wie grundlos. Und alles dieses entsprang aus dem Missverständniss, dass ohne die Annahme einer solchen widersinnigen „absoluten“ Freiheit dem Menschen seine Handlungen nicht zugerechnet werden können, während es sich in Wahrheit umgekehrt verhält. Darüber kann man in meiner Schrift *Moralität und Religion* den Abschnitt über die Freiheit des Willens vergleichen. Uebrigens hat Kant selbst in seiner *Metaphysik der Sitten* (hrg. v. Kirchmann 1. Theil, S. 27) seine Lehre eines auf absoluter Freiheit beruhenden „radicalen Bösen“ treffend widerlegt durch die Bemerkung, dass „die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“.

wäre, gegen das moralische Gesetz zu rebelliren. Also lehrte Kant, dass der Mensch durch Befolgung des moralischen Gesetzes sich der Glückseligkeit würdig mache und damit zugleich die Gewissheit erhalte, derselben wirklich theilhaftig zu werden. Was wir im Auge haben sollen, ist demnach nicht die Glückseligkeit, sondern die Glückwürdigkeit. Einfach und etwas derb ausgedrückt, heisst dies: Wir dürfen auf eine Belohnung unserer Tugend zwar nicht direct sehen, wohl aber darauf indirect schielen. Eben auf dieses Schielen nach Glückseligkeit gründete Kant seine Lehre von Gott und Unsterblichkeit. Um dem tugendhaften Menschen die Gewissheit einer Belohnung zu geben, muss ein künftiges Leben und ein Gott angenommen werden, der zugleich Herr der Natur und oberster Gesetzgeber und Richter der Sitten ist, wenn auch nach Kant eine solche Annahme aus theoretischen Gründen sich nimmermehr rechtfertigen lässt. Damit wird das moralische Gesetz, obgleich in unserer eignen Natur begründet, auch als ein Gebot von oben hingestellt. „Religion ist (subjectiv betrachtet) die Erkenntniss aller unserer Pflichten *als* göttlicher Gebote“ *(Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, herausg. v. Kirchmann, 1869. S. 183).

Wir sehen also, dass Kant in seiner Moral- und Religionslehre, ebenso wie in seiner theoretischen Philosophie, nur rein äusserliche, so zu sagen mechanische Vermittelungen und Verbindungen zu finden vermochte. Wie bei ihm auf dem theoretischen Gebiete zwischen der „Kategorie“ und dem entsprechenden „Schema“ kein innerer Zusammenhang bestand, so auf dem praktischen Gebiete zwischen dem Gebote der Pflicht und dem Streben nach Glückseligkeit. Ebenso äusserlich wie seine Lehren von der Sinnlichkeit und dem Verstande, hingen bei ihm auch Moral und Religion zusammen. Ueberall springt das Künstliche, Gemachte, ja Erzwungene der Sache in die Augen. Und doch hat Kant's Moral- und Religionslehre mächtig gewirkt. Die Menschen scheinen geneigt, von einer Lehre um so mäch-

tiger ergriffen zu werden, je weniger sie dieselbe zu verstehen und zu durchschauen vermögen.

Man muss freilich bemerken, dass Kant's Religionslehre gegenüber der gewöhnlichen Ansicht ein wirklicher Fortschritt war. Für die Religion im gemeinen Verstande ist Gott in erster Linie der Herr der Natur, der Allmächtige, und nur in zweiter Linie der moralische Gesetzgeber, der Heilige, so dass man nicht weiss, wie er eigentlich zu dieser zweiten Eigenschaft kommt, da die Ordnung und Beschaffenheit der Welt darauf keineswegs zu schliessen gestattet. Für Kant dagegen ist Gott in erster Linie moralischer Gesetzgeber und bloss in zweiter Linie, um seinen Geboten Nachdruck und Wirksamkeit zu verschaffen, auch Herr der Natur, was schon einen grossen Schritt in der Annäherung an den wahren Gottesbegriff repräsentirt; obgleich man auch hier freilich ebenso wenig weiss, wie die Heiligkeit Gottes mit der Unheiligkeit der Natur zusammenbesteht. Aber das Verhältniss der Menschen zu Gott ist auch für Kant ein bloss äusserliches. Gott ist auch für Kant, wie für das gemeine Bewusstsein, ein ausser uns liegendes Princip, das nur erschlossen, ja bloss postulirt wird. Gott bloss als ein „Postulat der praktischen Vernunft“ kennen, ist gewiss das Minimum der Religion und erinnert stark an Voltaire's Wort: *S'il n'y avait pas un dieu, il faudrait l'inventer.*

In dieser Hinsicht ist nun Fichte weit über Kant, wie über das gemeine Bewusstsein hinausgegangen. Eben die Voraussetzung, welche ihn in seiner „Wissenschaftslehre“ irre geführt, hat ihn auf religiösem Gebiete auf richtige Bahnen geleitet. Nur konnte Fichte es hier allerdings zu keiner viel klareren Einsicht bringen, als welche schon die Mystiker aller Zeiten gehabt haben.

Die Mystiker sind die Vertreter der innerlichen Religiösität, im Gegensatze zu der äusserlichen, welche bei der Menge stets vorherrschend war, gleichviel ob dieselbe einer monotheistischen oder polytheistischen Gotteslehre huldigte.

Die Mystiker fassten Gott nicht als eine äussere Macht, sondern als eine unmittelbare innere Realität im Gemüthe des Menschen auf. Das Bewusstsein der Verwandtschaft des Menschen mit Gott einerseits und des Gegensatzes zwischen dem Göttlichen und dem Natürlichen andererseits ist der Grundgedanke des Mysticismus, wie es die Grundlage aller echten Religiösität überhaupt ist. Nur hat die Unklarheit dieses Bewusstseins bei den Mystikern diesen edlen Kern ihrer Grundanschauung oft in so trübe Hüllen geborgen, dass der verständige Mensch eine nicht unmotivirte Scheu, ja einen Abscheu vor dem Mysticismus hegt. Fichte glaubte nun dem Wesen der innerlichen Religiösität eine wissenschaftliche Form geben zu können und hielt daher seine Religionslehre für das Höchste, was seit Jesus erschienen ist. Jedenfalls verdient dieselbe wohl eine nähere Betrachtung und Würdigung.

Es ist behauptet worden, Fichte habe seine religiösen Ansichten in der letzten Epoche seines Lebens geändert. Fichte selbst dagegen gab keine Aenderung zu, sondern erklärte in der Vorrede zu seiner *Anweisung zum seligen Leben*, auch dieses Werk sei „das Resultat derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zu Theil wurde und welche . . . . sich selbst seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert". Jedenfalls hat eine Vertiefung seiner reiligiösen Anschauung bei Fichte stattgefunden. Wir wollen daher seine früheren Aeusserungen in dem des Atheismus beschuldigten Aufsatz „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" und in der zur Rechtfertigung desselben geschriebenen „Appellation an das Publicum", wie die späteren in der „Anweisung" berücksichtigen.

Man kennt Fichte's theoretische Voraussetzungen. Unmittelbar gewiss war ihm nichts, als sein eignes Ich und die Stimme des Gewissens, des Pflichtgebots. In einem Briefe an Niethammer vom Jahre 1793 schon schrieb Fichte: „Die reine Philosophie weiss nur von *einem* Ich, und dieses

eine Ich soll mit sich selbst nicht im Widerspruch stehen".*) Aus diesem allein musste sowohl die theoretische Philosophie als auch die Religionslehre gezogen werden. Folgerichtig musste für Fichte bei der ersten Besinnung auf die Sache die Religion nichts anderes bedeuten, als den Glauben an die Ausführbarkeit des moralischen Gesetzes, oder mit anderen Worten, an das Vorhandensein einer moralischen Weltordnung oder Weltregierung. So hat er in der That die Sache in seinem oben erwähnten des Atheismus beschuldigten Aufsatz aufgefasst und dargestellt. Der Gedankengang in diesem Aufsatz ist, kurz gefasst, folgender:

Aus Erfahrung kann das Vorhandensein einer moralischen Weltregierung nicht nachgewiesen werden. Denn nimmt man die Welt vom Standpunkte des gemeinen Bewusstseins aus, so ist die Natur selbst das Absolute und die natürliche Ordnung der Dinge die höchste und allein existirende; nimmt man die Welt dagegen vom „transcendentalen" Gesichtspunkte aus, so ist sie nichts, als „der Wiederschein unserer eignen inneren Thätigkeit", und „was nicht ist, nach dessen Grunde kann nicht gefragt werden". Durch unseren Begriff einer übersinnlichen Welt aber kann jener Glaube begründet werden, und es gibt einen solchen Begriff: „Ich selbst und mein nothwendiger Zweck sind das Uebersinnliche". Die Pflicht gebietet unbedingt, also muss dieselbe ausführbar sein: „Ich muss, wenn ich nicht mein eignes Wesen verleugnen will, das erste, die Ausführung

*) *Fichte's Leben*, II, 431. Selbst das Dasein anderer Menschen war für Fichte nur darum gewiss, weil die Pflicht ihm gebot, die Rechte anderer Menschen zu achten. Man lese die folgende Stelle aus seiner *Bestimmung des Menschen* (S. 155—6): „Es schweben mir vor Erscheinungen im Raume, auf welche ich den Begriff meiner selbst übertrage: ich denke sie mir als Wesen meines gleichen. Eine durchgeführte Speculation hat mich ja belehrt, dass diese vermeinten Vernunftwesen ausser mir nichts sind, als Producte meines eigenen Vorstellens. (?) . . . Aber die Stimme meines Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen auch an und für sich seien, du sollst sie behandeln als für sich bestehende, freie, selbstständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen".

jenes Zweckes mir vorsetzen; ich muss sonach auch das zweite, seine Ausführbarkeit annehmen". Darum ist es „das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewissheit, dass es eine moralische Weltordnung gibt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen, und auf seine Arbeit gerechnet ist; dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eignes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane, dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte, und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen". Diese „lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen". Wollet ihr von dieser moralischen Weltordnung auf einen realen Grund derselben, einen persönlichen Gott schliessen, so „habt ihr nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt".

Dieses Glaubensbekenntniss wurde nicht allein von einigen Regierungen confiscirt, sondern auch vom Publicum meistens verurtheilt, was bei Fichte eine grosse Erbitterung gegen das Publicum wachgerufen hat. Indessen darf man das letztere hier nicht unbedingt verurtheilen. Wenn die Religion nichts weiter sein soll, als der Glaube an die Aus- und Durchführbarkeit des moralischen Gesetzes, so ist sie etwas gar zu Armseliges und doch in ihren Prätensionen nicht einmal Erweisbares. Denn wer wird im Ernste glauben, die Welt sei wirklich so eingerichtet, dass „jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher misslingt?" Thatsache ist es eben, dass Fichte mit sich selbst noch im Unklaren war; er hätte daher das Missverständniss des Publicums nicht so übel nehmen sollen. War er doch selbst so im Missverständniss befangen, dass er am Schlusse des erwähnten Aufsatzes das Glaubensbekenntniss des Goethe'schen

Faust als einen poetischen Ausdruck seines eignen Glaubensbekenntnisses angeführt hat. Fichte sah und fühlte also nicht, dass Goethe's Wesen dem seinigen so ziemlich entgegengesetzt, dass Goethe's Wesen ebenso auf Weltbejahung, wie das seinige auf Weltverneinung gerichtet war. In der That ist Goethe's Pantheismus das Widerspiel von Fichte's Akosmismus, wie für jenen Gott in der Natur aufging, so für diesen umgekehrt die Natur in Gott; und doch glaubte Fichte in Goethe's Glaubensbekenntnisse sein eignes wiederzufinden.*)

Fichte ist eben sein eignes Denken und Sinnen erst nach und nach klar geworden. So sehen wir in der „Appellation an das Publicum", welche er zur Vertheidigung seines religiösen Glaubensbekenntnisses herausgegeben hat, schon Dinge vorkommen, welche in dem beschuldigten Aufsatz gar nicht berührt noch angedeutet wurden und Fichte's religiöser Ansicht ein ganz verändertes Aussehen verliehen. Jetzt haben wir es nicht mehr mit dem kahlen und kalten Moralgebote allein zu thun, sondern es kommt auch die Stimme und die Forderung des Gemüths zum Ausdruck. Denn nun sagt Fichte: „Der Ueberdruss an dem Vergänglichen, das Sehnen nach einem Höheren, Besseren und Unvergänglichen liegt unaustilgbar im Gemüthe des Menschen. Ebenso unaustilgbar ertönt in ihm die Stimme, dass etwas Pflicht sei und Schuldigkeit, und lediglich darum, weil es Schuldigkeit ist, gethan werden müsse". „Durch diese

*) Goethe selbst war sich viel klarer in der Sache und wendete seine Sympathien nicht der Lehre Fichte's, sondern derjenigen Schelling's zu, welche auf dem gleichen spinozistischen Boden mit der seinigen beruhte. Schon im Jahre 1800 schrieb Goethe an Schelling, er habe „selten hier- oder dorthin einen Zug verspürt, zu Ihrer Lehre ist er entschieden" (*Aus Schelling's Leben*, I, 314). Später freilich, im Jahre 1823 hat sich Goethe dahin geäussert, dass durch Schelling's „zweizüngelnde Ausdrücke über religiöse Gegenstände grosse Verwirrung entstanden sei, und die rationelle Theologie um ein halbes Jahrhundert zurückgebracht worden wäre" (*Goethe's Unterhaltungen mit dem Kanzler Fr. v. Müller*, 1870, S. 54).

Ansicht allein wird ihm das an sich zum Ekel gewordene menschliche Thun und Treiben wieder erträglich" (*Appellation*, S. 27—8). „An jenes Bewusstsein nun, unsere Pflicht um ihrer selbst willen gethan zu haben, knüpft unmittelbar sich ein neues an, dass man durch Befreiung seines *Willens* von der Sinnlichkeit der Befreiung von derselben in Absicht seines *ganzen Zustandes* wenigstens würdig werde", und diese „von selbst sich allmählich einfinden werde" (S. 30). Diese „absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft" nannte Fichte *Seligkeit* und unterschied sie streng von allem und jedem *Genuss* (S. 34). Es ist somit schlechthin gewiss, „dass es eine feste Ordnung gebe, nach welcher nothwendig die reine moralische Denkart selig mache, so wie die sinnliche und fleischliche unausbleiblich um alle Seligkeit bringe; eine Ordnung, welche mir unerklärlich ist, und der mir allein bekannten Ordnung in der Sinnenwelt geradezu entgegen" (S. 35—6). „An diese Ordnung einer moralischen Welt, dieses Uebersinnliche, über alles Vergängliche unendlich Erhabene, Göttliche „zu glauben" ist absolut nothwendig und das Wesentliche der Religion" (S. 38).

Man sieht, dass hier der Glaube an eine moralische Weltordnung etwas Anderes bedeutet als früher, in dem beschuldigten Aufsatz. Dort verbürgte die moralische Weltordnung bloss den äussern Erfolg und die äussere Ausführbarkeit des pflichtgemässen Handelns, hier dagegen wird durch dieselbe ein innerer Erfolg gewährleistet, nämlich die Seligkeit des handelnden Subjects selbst, unter welcher Fichte eine innere Befriedigung höherer und allein berechtigter Art verstanden hat. Nunmehr hat freilich die Behauptung Fichte's, dass er nicht Gott, sondern vielmehr umgekehrt das Zeitliche und Vergängliche leugne, dass seiner Philosophie „der übersinnliche Gott Alles in Allem" sei (S. 77), einen guten Sinn. Denn jetzt wird unter Gott die Quelle des höheren Lebens verstanden und nicht, wie in dem früheren, des Atheismus beschuldigten Aufsatz, bloss eine verborgene Einrichtung des Naturlaufs. Diese spätere

Wendung konnte man aber in jenem früheren Aufsatz nicht vorhersehen und war darum das Missverständniss des Publicums ein wohl erklärliches und entschuldbares. Fichte jedoch schrieb dieses Missverständniss lediglich dem Gegensatze zu, in welchem die gewöhnliche Ansicht von der Religion zu der seinigen steht. Darum hat er die gewöhnliche Ansicht in Ausdrücken verurtheilt, welche an Schärfe und Derbheit kaum übertroffen worden sind.

Von den Gegnern seiner Auffassung, d. h. von den Anhängern der gewöhnlichen Ansicht über Religion, sagt Fichte, dass ihr Endzweck immer der Genuss ist, Genuss in diesem und im künftigen Leben: „Sie kennen nichts Anderes, als Genuss. Dass nun der Erfolg ihres Ringens nach diesem Genusse von etwas Unbekannten, das sie Schicksal nennen, abhänge, können sie sich nicht verhehlen. Dieses Schicksal personificiren sie — *und dies ist ihr Gott.* Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austheiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen, dies ist sein Grundcharakter" (S. 63).

Dies ist nun aber das gerade Gegentheil der echten Religiösität: „Wer Genuss will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner fähig ist, die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertödtet in uns auf immer die Begierde. . . . . . . Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen; er leistet einen Dienst, der selbst jeden erträglichen Menschen ekelt. Ein solcher Gott ist ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich „der Fürst der Welt", der schon längst durch den Mund der Wahrheit gerichtet und verurtheilt ist" (S. 66).

„Das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes. . . . Sei dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder oder sei es ein allmächtiger, allgegenwärtiger, allkluger Schöpfer

Himmels und der Erde; — wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist es ein Götze" (S. 67).

„In diesem System wird Gott ohne Unterlass gelobt und gepriesen, wie kein rechtlicher Mensch sich selbst möchte preisen lassen. Da ist nur immer die Rede von seiner Güte, und wieder von seiner Güte, und sie können nicht müde werden, dieser Güte zu gedenken. . . . Und was das Heilloseste dabei ist, sie glauben es selbst nicht, indem sie es sagen, sondern meinen nur, dass das ihr Gott gern höre, und wollen ihm nach dem Munde reden" (S. 71).

Diese Auslassungen sind zwar nicht ohne Uebertreibung, aber doch im Grunde richtig und treffend. Trotzdem ist bis auf den heutigen Tag kaum eine Ahnung unter den Menschen vorhanden, dass echte Religiösität mit der Vorstellung eines wirkenden, mächtigen Gottes, als Schöpfers und Erhalters der natürlichen Ordnung der Dinge logisch unvereinbar und unverträglich ist. Es fehlt eben der wahre Gottesbegriff. Viele Menschen haben den wahren Gott *im Gemüthe* gefunden und getragen, aber *im Denken* hat ihn keiner erfasst. Dieses gilt auch von Fichte selbst, obgleich er fest geglaubt hat, die wahre Religionsphilosophie gefunden zu haben. Dieses wollen wir näher zeigen.

Was zuerst in Fichte's religionsphilosophischen Vorlesungen „Anweisung zum seligen Leben" auffällt, ist der dogmatische, ja man möchte fast sagen, orakelhafte Ton des Vortrags. In der „Bestimmung des Menschen" hat das Wissen bei Fichte sich selbst verleugnet, seine eigne Nichtigkeit anerkannt, so dass allein der Glaube übrig blieb. Jetzt dagegen spricht Fichte mit der grössten Zuversicht von einer Wissenschaft in diesen Dingen: „Die Religion ohne Wissenschaft ist . . . . Glaube; die Wissenschaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen" (S. 101). Sonderbare Prätension zu schauen, was nie in der Erfahrung vorkommt! Zufolge seiner ultra-idealistischen Grundannahme war für Fichte, wie wir wissen, ursprünglich sein eignes Ich allein gewiss, und aus diesem musste alles Uebrige

deducirt werden. Da zeigte es sich nun zuerst, dass, obgleich jener Grundannahme gemäss das Ich der eigentliche Schöpfer der Natur ist, es sich doch nie in dieser schaffenden Thätigkeit ertappen kann, sondern dass dieselbe in einem Stadium vor sich geht, wo das Ich seiner selbst noch nicht bewusst, also noch kein eigentliches Ich ist. Da es sich ferner herausstellt, dass die Natur für alle Ich dieselbe ist, — andere Ich waren für Fichte, wie schon erwähnt, durch die Stimme des Gewissens gewährleistet oder gewiss gemacht — dass Alle in dieselbe Welt sich hineingesetzt sehen, so kann der Schöpfer der Natur überhaupt nicht ein individuelles Ich sein, sondern nur ein allgemeines, welches erst zum Bewusstsein kommend, sich in vielen Ich gespaltet findet oder vielmehr sich selbst in viele Ich spaltet. Für Fichte ist nun dieses Ursprüngliche und Allgemeine nie, wie für seine Nachfolger, das Niedrigere gewesen, welches sich zuerst in der unbewussten Natur ausgestaltet, um dann im Bewusstsein des Menschen seine höchste Existenzweise zu erreichen. Für Fichte war vielmehr dieses Ursprüngliche von vornherein das Höhere und die Natur und Menschenwelt blosse Erscheinung desselben. Nicht die Natur noch das Naturgesetz, sondern das Sittengesetz war für ihn das Reale und die Bürgschaft der Realität. Das eigentliche, wahre Sein hatte somit für Fichte von vornherein eine moralische Wesenheit und Bedeutung und stand im Gegensatz zur Natur und zum natürlichen Dasein. Zuerst hatte es Fichte, wie schon erwähnt, als eine moralische Weltordnung gefasst, später aber — und diese Auffassung blieb ihm bis zuletzt — als ein höheres Leben. Gott als eine Substanz oder als ein im gewöhnlichen Sinne Seiendes zu denken, widerstrebte Fichte immer, obgleich er Gott alle Eigenschaften einer Substanz zuschrieb.*) Gott sollte selbst

*) Das wahre Sein, sagt Fichte, „ist einfach, sich selbst gleich, unveränderlich; es ist in ihm kein Entstehen, noch Untergehen, kein Wandeln noch Spiel der Gestaltungen, sondern immer das gleiche ruhige Sein und Bestehen" (S. 6—7).

etwas Erlebtes sein und musste nach ihm darum vor allem Anderen als Leben gefasst werden. Diese Auffassung ist in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ entwickelt.

Der Gegensatz des Göttlichen und Natürlichen wird hier höchst potenzirt als der Gegensatz von Sein und Nichtsein hingestellt. Fichte unterscheidet das wahre oder göttliche Leben, welches Liebe und Seligkeit ist, von dem scheinbaren und unseligen Leben des natürlichen Menschen auf das Schärfste. Doch lassen wir ihm selbst das Wort.

„Nun ist vor allem voraus klar, dass das letztere bloss scheinbare Leben nicht einmal zu erscheinen vermöchte, sondern völlig und durchaus in dem Nichts bleiben würde, wenn es nicht doch, auf irgend eine Weise, von dem wahrhaftigen Sein gehalten und getragen würde; und wenn nicht, da nichts wahrhaftig da ist, als das Leben, das wahrhaftige Leben auf irgend eine Weise in das nur erscheinende Leben einträte, und mit demselben sich vermischte. . . . Darum ist alles unvollkommene Sein lediglich eine Vermischung des Todten mit dem Lebendigen“ (S. 3).

Das wahre „Sein ist einfach, unveränderlich, und bleibt ewig sich gleich; darum ist auch das wahrhaftige Leben einfach, unveränderlich, ewig sich gleich bleibend. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen; darum ist auch das blosse Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwischen Werden und Vergehen schwebend, und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das blosse Scheinleben versucht zu lieben . . . . das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit“ (S. 7).

Indem Fichte den Gegensatz des Göttlichen und des Natürlichen so scharf betonte, hätte er, sollte man meinen, einsehen müssen, dass das letztere aus dem ersteren nicht abgeleitet werden kann; einsehen, dass aus dem Einfachen nicht das Mannichfaltige, aus dem ewig Ruhenden und sich selbst Gleichen nicht der Wechsel und Wandel des Veränderlichen, aus dem Höchsten und Heiligen nicht das Schlechte und Verkehrte, kurz aus dem wahren Sein nicht dessen Gegentheil, der Schein hervorgehen kann. Aber Fichte war von dieser Einsicht, dass das Unbedingte nie selbst als Bedingung gedacht werden kann, weit entfernt. Das ist es, was seiner Religionsphilosophie allen Werth benimmt, da dieselbe infolge hiervon an die Stelle klarer Einsichten leere Wortconstructionen setzt. Denn nichts Anderes, als leere Wortconstructionen, sind Fichte's Erklärungen der Art, wie das scheinbare Leben aus Gott hervorgeht.

Zuvörderst unterscheidet Fichte in Gott Sein und Dasein, welches letztere eine „Aeusserung und Offenbarung“ des Seins sein soll (S. 54). „Unmittelbar und in der Wurzel ist nun Dasein des Seins das — Bewusstsein oder die Vorstellung des Seins“ (S. 55). Obgleich von einander verschieden, sind doch Sein und Dasein auch völlig eins: „Es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf“ (S. 60). Das muss man freilich behaupten, wenn man Alles aus dem Ich ableitet; aber da kommt denn auch das Unhaltbare und Wunderliche dieses Verfahrens sofort zu Tage. Indem nämlich Gott ein Bewusstsein oder eine Vorstellung von sich selbst, von seinem Sein fasst, erblickt er sich nicht etwa, wie er in Wahrheit ist, nicht als den Einen, Höchsten und Unwandelbaren, sondern er erblickt sich vielmehr als eine wandelbare und mannigfaltige Welt, die er an sich nicht ist. Was ist nun das Prisma, welches das göttliche Sehen oder Vorstellen so sehr verfälscht? Dasselbe ist nichts Anderes, als „das Grundgesetz aller Reflexion“. Das Bewusstsein ist nämlich ohne Unterscheiden nicht möglich. „Das Bewusstsein, als ein Unterscheiden, ist also das, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seins und Daseins — eine Verwandlung erfährt“ (S. 74). „Durch sein

eignes *Dasein* stösst Gott zum Theil, d. h. inwiefern es Selbstbewusstsein wird, sein Dasein aus von sich und stellt es hin, wahrhaft selbständig und frei" (S. 76). Auf diese Weise kommt es, dass wir von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts im gewöhnlichen Sinne wissen. „Denn mit dem ersten Schlage des Bewusstseins schon verwandelt es sich in eine todte Welt. . . . Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er". Aber „erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, . . . als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst" (S. 99). Dahin wird man nun durch Fichte's Lehre geführt, welche zeigt, dass überhaupt nichts existirt, als Gott und sein Wissen.

Ich brauche kaum zu sagen, dass diese Ableitung und Erklärung der Welt gar keine ist, dass dieselbe den Hauptpunkt gar nicht berührt, nämlich die Frage: Wie ist es auch nur von ferne zu denken, dass aus Gott etwas hervorgehen könnte, was — wie die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Natur — *nicht* Gott ist, ja was — wie die Täuschung, der Schein, das Elend, die Abnormität und Unvollkommenheit — dem göttlichen Wesen innerlich entgegengesetzt ist, dem Begriffe einer höchsten Norm, eines Ideals der Vollkommenheit direct widerspricht? Aber so unhaltbar auch die Versuche Fichte's sind, das Unwahre, Unselige und Ungöttliche der Welt aus Gott selbst abzuleiten, so haben sie ihn doch wenigstens, wie wir sehen, nie verleitet, dieses Unwahre und Ungöttliche nach Art der Pantheisten selbst zu vergöttern, als etwas Normales oder Vollkommenes anzusehen. Darum trägt seine Religionsphilosophie einen Kern von Wahrheit in sich, der sie über die anderen gleich ver-

worrenen religiösen Anschauungen erhebt. Dieselbe ist jedoch weit davon entfernt, die erhabene und exclusive Stellung zu verdienen, die ihr Fichte selbst angewiesen hat. Um ein recht imposantes Postament für seine Lehre zu schaffen, hat nämlich Fichte fünf verschiedene Weisen, die Welt zu nehmen, angeführt, von denen die seinige die höchste sein soll.

„Die erste, niedrigste, oberflächlichste und verworrenste Weise, die Welt zu nehmen, ist die, wenn man dasjenige für die Welt und das wirklich Daseiende hält, was in die äusseren Sinne fällt: Dies für das Höchste, Wahrhafte und für sich Bestehende" (S. 91). Hiermit ist offenbar der Standpunkt des Naturalismus bezeichnet, der gegenwärtig der vorherrschende ist.

Die zweite Ansicht der Welt „ist die, da man die Welt erfasset, als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem Systeme vernünftiger Wesen" (S. 92). „Ein Gesetz ist für diese Weltansicht das Erste, was da allein wahrhaftig ist. . . . Freiheit und ein Menschengeschlecht ist ihr das Zweite. . . . Eine Sinnenwelt endlich das Dritte" (S. 93). Das ist der Standpunkt der Rechtslehre und der gewöhnlichen Sittenlehre. Kant in seinen beiden ersten „Kritiken" ist „das getroffenste und consequenteste Beispiel dieser Ansicht". Auch Fichte selbst habe früher „diese Weltansicht, niemals (?) zwar als die höchste, aber als den eine Rechtslehre und eine Sittenlehre begründenden Standpunkt" durchgeführt (S. 94).

„Die dritte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkte der wahren und höheren Sittlichkeit" (S. 95). Auch hier ist „ein Gesetz für die Geisterwelt das höchste, erste und absolut reale", aber ein Gesetz, das nicht bloss das Vorhandene ordnet, sondern auch Neues erschafft, dessen Zweck es ist, die Menschheit „zum getroffenen Abbilde, Abdrucke und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens" zu machen (S. 96). „Das wahrhaft reale und selbstständige ist für diese Weltansicht das Heilige, Gute,

Schöne; das Zweite ist ihr die Menschheit, als bestimmt, jenes in sich darzustellen; das ordnende Gesetz in derselben, als das Dritte, ist ihr lediglich das Mittel, um für ihre wahre Bestimmung sie in innere und äussere Ruhe zu bringen; endlich die Sinnenwelt, als das Vierte, ist ihr lediglich die Sphäre für die äussere und innere, niedere und höhere Freiheit und Moralität" (S. 96).

„Exemplare dieser Ansicht finden sich in der Menschengeschichte — freilich nur für den, der ein Auge hat, sie zu entdecken. Durch höhere Moralität allein und durch die von ihr Ergriffenen ist Religion, und insbesondere die christliche Religion, — ist Weisheit und Wissenschaft, ist Gesetzgebung und Cultur, ist die Kunst und alles Gute und Achtungswürdige, das wir besitzen, in die Welt gekommen. In der Litteratur finden sich, ausser in Dichtern, zerstreut nur wenig Spuren dieser Weltansicht: unter den alten Philosophen mag Plato eine Ahndung derselben haben; unter den neueren Jacobi zuweilen an diese Region streifen" (S. 97).

„Die vierte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkte der Religion. . . . als die klare Erkenntniss, dass jenes Heilige, Gute und Schöne keineswegs unsere Ausgeburt, . . . sondern dass es die Erscheinung des inneren Wesens Gottes in uns, als dem Lichte, unmittelbar sei" (S. 97). Diese vierte Ansicht ist offenbar von der dritten nicht verschieden. Denn wer wird das Heilige, Gute und Schöne, indem er es in seiner Vorzüglichkeit und Erhabenheit erkennt, zugleich für eine blosse Ausgeburt unseres Geistes halten?*)

*) Erst die neueste, durch den Druck der Empirie um alle höhere Einsicht gekommene Zeit vermochte jene Verkehrtheit hervorzubringen, wie wir es bei Fr. Albert Lange sehen, der das Ideal zwar als das Höchste und Werthvollste, aber zugleich auch als ein blosses Phantasiegebild ansah. Hirngespinnste — wie „Ideen" und Ideale ohne einen höheren Ursprung und ohne Wahrheit wären — für das Werthvollste im Leben halten, heisst gewiss nicht wissen, was man denkt und will.

Ebensowenig ist die vermeintliche höchste, die fünfte Ansicht „aus dem Standpunkte der Wissenschaft" (S. 100), nämlich der Fichte'schen Wissenschaft, von der vierten verschieden. Denn wenn auch die Wissenschaft in klaren Begriffen darzulegen vermöchte, was das religiöse Gemüth nur dunkel ahnt oder fühlt, so würde dies dennoch keine Verschiedenheit der Standpunkte, sondern bloss einen Fortschritt innerhalb desselben Standpunktes ausmachen. Allein die Fichte'sche Wissenschaft leistet auch dieses nicht. Diese Wissenschaft findet sich in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Prolog des Johannäischen Evangeliums. Das Johannäische „Wort", das ewig bei Gott war und von ihm nicht verschieden ist, ist in Fichte's Fassung Gottes Dasein, das nichts Anderes, als sein Bewusstsein ist, in welchem allein die Welt existirt. Johannes oder sein Christus soll daher zuerst „die tiefste Erkenntniss, welche der Mensch erschwingen kann", nämlich „die Einsicht in die absolute (?) Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen" gebracht haben (S. 116).*) Darum steht das Christenthum „und ganz besonders Johannes isolirt, als eine wunderhafte und räthselhafte Erscheinung, ohne Vorgang und ohne eigentliche Folge da" (S. 108). Hätte Fichte die orientalischen Religionen gekannt, so würde ihm die Lehre des Johannes nicht so wunderbar und einzig erschienen sein.

Es ist charakteristisch für manche sonst tüchtige Menschen, dass ihnen der echte Jesus der älteren Evangelien weniger zusagt, als der prahlerische Christus des Johannes. Dieser lässt eben gar pompöse Sachen vernehmen und die Menschen haben oft die Schwäche, was auf Stelzen

*) Fichte redet von „absoluter" Einheit des göttlichen und menschlichen Daseins, während doch nach ihm die ganze sinnliche Natur des Menschen durch und durch ungöttlich ist. Es war eine schlimme Angewöhnung bei Fichte und seinen Nachfolgern, mit dem Worte „absolut" gedankenlos um sich zu werfen. Sie haben eben von dem Ursprung des Begriffs des Absoluten oder des Unbedingten und von den logischen Forderungen, welche derselbe implicirt, keine Vorstellung besessen.

einhergeht, für erhaben zu halten. Allerdings enthält das Evangelium Johannis schöne und poetische Stellen; dasselbe enthält aber auch manche Abgeschmacktheiten, welche das Gefühl jedes verständigen Menschen verletzen müssen. Fast unmittelbar auf den bombastischen Prolog, in dem Fichte einen tiefen Sinn erblickte, der aber in Wahrheit keinen solchen hat, folgt darin der Hocus-Pocus von der Verwandlung des Wassers in Wein, mit der brutalen Anrede: „Weib, was habe ich mit dir zu thun?“ Dann kommt die wirklich empörende Aeusserung Jesu, den von ihm geheilten Blinden habe Gott absichtlich blind geboren werden lassen, damit an demselben jetzt das Schauspiel der Machtentfaltung Jesu ins Werk gesetzt werden könnte; wodurch also die Wirksamkeit Jesu als eine wohleinstudirte Komödie erscheint, bei der Gott Vater als Regisseur fungirt und in der Wahl der Mittel gar nicht scrupulös sich zeigt. Die Eigenthümlichkeit Jesu, den Juden Reden zu halten, die sie unmöglich verstehen konnten und sie für dieses Nichtverstehen zu verdammen, und endlich sein beständiges Ausposaunen seiner eignen Herrlichkeit — das Alles sind Sachen, welche Jedermann, der für das moralisch und ästhetisch Schickliche einigen Sinn hat, nothwendig anstössig finden muss. Nein, nicht in dem Johannäischen Christus, der voll Selbstüberhebung behauptet: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“, „Wer mich sieht, sieht den Vater“ und ähnliches, sondern in dem Jesus der älteren Evangelien, welcher sagt: „Niemand ist gut, als Gott allein“ und „Thut Gutes, damit ihr euch Gott in der Vollkommenheit nähert“, wird die Menschheit ihren echten Lehrer sehen.

Das Resultat unserer Prüfung ist also das, dass Fichte zwar das echte religiöse Bewusstsein besass, aber in nicht viel grösserer Klarheit, als es schon bei vielen Menschen vor ihm vorhanden war.

Was den Inhalt der wahrhaft religiösen Ahnung zu allen Zeiten gebildet hat, ist Folgendes. Die Welt oder die Natur stellt nicht das wahre, normale, ewige und un-

bedingte Wesen der Dinge dar, sie enthält Elemente, welche jenem fremd sind, also einen Abfall von der Norm, eine Abnormität, eine Unrechtmässigkeit repräsentiren. Unter diesen dem Wesen der Dinge an sich fremden oder abnormen Elementen hat die religiöse Ahnung von jeher die Veränderung und die Vergänglichkeit, das Uebel und das Böse, die Vielheit der Dinge überhaupt und die Vielheit der lebenden Wesen insbesondere begriffen. Der religiösen Ahnung zufolge ist das wahrhaft eigne, unbedingte oder normale Wesen der Dinge Eine Einheit und eben diese Einheit ist Gott. Damit ist zugleich die Verwandtschaft des Menschen mit Gott als auch der Gegensatz zwischen dem Göttlichen und dem Natürlichen statuirt. Gott ist uns auf das engste verwandt, denn er bildet eben unser eignes höheres, normales Wesen selbst; zugleich ist aber auch Alles in uns, was zur sinnlichen Welt gehört, unsere empirische Natur, die Individualität oder die Persönlichkeit miteinbegriffen, Gott fremd oder ungöttlich, also — da Gott das normale Wesen der Dinge ist — etwas Unrechtmässiges, Abnormes und Nichtseinsollendes. Gott wird also von der echten religiösen Ahnung nicht als der Schöpfer oder der Grund der sinnlichen, ungöttlichen Welt gefasst, sondern als die höchste Norm und das höchste Gut, nach welchem man mit Verleugnung des Sinnlichen und Natürlichen streben muss.*) Das Leben in Gott ist das einzige wahre Leben. Das Durchbrechen der Schranken des Natürlichen, das Verleugnen und Wegwerfen alles Dessen, was in uns Gott fremd und heterogen ist, um sich ihm als der höchsten Norm zu nähern und in ihm als dem Urquell des wahren

*) Im Gegensatze dazu ist Gott für das gewöhnliche Bewusstsein in erster Linie das Allmächtige, meistens auch das Furchtbare; bei grösserer Verfeinerung das Schrankenlose oder Unbegrenzte (das Unendliche); zuletzt bloss das Unerkennbare und Unergründliche. Dass Gott das moralisch Höchste, die Norm, das Ideal sei, das fällt dem gewöhnlichen Bewusstsein entweder gar nicht ein, oder bedeutet ihm bloss ein nebensächliches Attribut Gottes.

Seins aufzugehen, das ist für die echte religiöse Ahnung der einzige vernünftige Zweck und die einzige vernünftige Verwendung des Lebens.

Dies hat von jeher den Grund und Kern des religiösen Bewusstseins aller Büsser und Heiligen, aller Mystiker und Asketen gebildet, gleichviel ob sie Brahmanen oder Buddhisten, muselmännische Sufis oder Christen waren.*) Allein hierin zeigt es sich auch, wie unklar dieses Bewusstsein war, da es sich mit den allerverschiedensten Anschauungsweisen vertragen hat. Das war eben ein Erfassen des Göttlichen durch das Gemüth, eine, wie Schopenhauer es nannte, „intuitive Erkenntniss" desselben. Wie mächtig auch für das Leben eine solche „intuitive Erkenntniss" ist und hierin sogar die klare Einsicht aus Begriffen übertrifft, so ist sie doch zugleich der Gefahr ausgesetzt, irre geleitet zu werden in Excesse und Verkehrtheiten, welche den edlen Kern überwuchern können. Daher ist die maassvolle und besonnene und doch zugleich ursprüngliche und geniale Form, welche jenes Bewusstsein bei Jesus (der älteren Evangelien) gefunden hat, den anderen überlegen. Was aber jenem religiösen Bewusstsein allein Consistenz verleihen kann, ist die Einsicht, dass die abnormen, ungöttlichen oder Gott fremden Elemente in der Welt keiner Begründung oder Erklärung fähig sind. Aus Gott können diese Elemente nicht abgeleitet werden, weil sie ihm eben fremd sind; ausser Gott aber gibt es nichts Reales, was den Grund derselben abgeben könnte. Allein dieses zu begreifen, überstieg das Vermögen nicht allein der religiösen

*) Die wunderbare Uebereinstimmung aller dieser hat Schopenhauer in seiner *Welt als Wille und Vorstellung*, 1. Band, S. 453 ff. hervorgehoben. In seiner Art drückt Schopenhauer diesen gemeinsamen Inhalt des religiösen Bewusstseins so aus: „Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Hass, Bosheit entspringen aus *einer* Wurzel: und ebenso andrerseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe. Verneinung des Willens zum Leben" (*Eb.* 2. Band, 698).

Lehrer, sondern auch der Philosophen selbst. Bloss in Hinsicht eines solchen abnormen Elements, in Hinsicht der Veränderung sind einige Philosophen zu der Einsicht gelangt, dass dieselbe keiner definitiven, absoluten Begründung fähig, dass eine erste, unbedingte Ursache von Veränderungen nicht denkbar ist. Dagegen hat sich das menschliche Bewusstsein nie damit begnügen wollen, die Unerklärlichkeit des Uebels und des Bösen in der Welt anzuerkennen, sondern man hat da stets zu Erklärungen gegriffen, welche natürlich stets von einer hoffnungslosen Unhaltbarkeit waren; so die Annahme eines Sündenfalls bei den Christen und die Annahme einer Verschuldung des Menschen in vorausgesetzten früheren Lebensläufen desselben bei den Brahmanen und den Buddhisten. Ohne diesen unaustilgbaren Trieb, das Abnorme in der Welt zu erklären, würde es zwischen den wahrhaft religiösen Menschen keine Meinungsverschiedenheit geben. Denn im Grunde der Sache waren und sind sie untereinander, wie schon erwähnt, alle einverstanden.

Zu voller Klarheit wird das religiöse Bewusstsein erst dann gebracht, wenn die theoretischen Grundlagen desselben aufgefunden werden, und diese wollen wir hier kurz andeuten. Wir fragen also zunächst, was den Grundcharakter und das Symptom der Abnormität ausmacht?

Der Grundcharakter und das Symptom der Abnormität ist dies, dass etwas sich selbst verleugnet oder seinen eignen Zweck vereitelt. So ist z. B. der Zweck und die Bestimmung des Denkvermögens, die Wahrheit (d. h. die Dinge, wie sie sind) zu erkennen; in dem Irrthum und der Unwahrheit wird dieser Zweck vereitelt; der Irrthum und die Unwahrheit ist also eine Abnormität. So ist der Endzweck alles Wollens und Strebens das Gut und das Freisein vom Leid; wenn daher ein Streben existirt, welches von dem Gut wegführt oder das Leiden vermehrt, so stellt dasselbe eine Abnormität dar. Blicken wir aber ein wenig tiefer, so sehen wir, dass das Wollen und Streben überhaupt, in

seinem tiefsten Wesen, nach der obigen Erklärung etwas Abnormes oder das Symptom der Abnormität der bestehenden Zustände ist. Denn alles Wollen hat einen Zweck, den es zu erreichen strebt, dessen Erreichung aber nothwendig dieses Wollen selbst aufhebt oder sistirt. Alles Wollen strebt also nach seiner eignen Aufhebung, und das ist das Merkmal der Abnormität. In der That ist alles Wollen und Streben die Folge und das Symptom von Zuständen, welche sich selbst nicht gleich bleiben können, sondern eben die innere Tendenz enthalten, in andere überzugehen, also ihre gegenwärtige Beschaffenheit zu vernichten. Solcher Art Zustände sind die Gefühle von Schmerz und Unlust in dem weitesten Sinne genommen. In dem Schmerz und der Unlust ist uns also die Abnormität des empirischen Daseins unmittelbar selbst fühlbar. In anderen Zuständen, z. B. in der sinnlichen Lust, ist diese Abnormität gleichsam maskirt, in den Schein des Gegentheils gehüllt, bleibt aber für den tiefer Fühlenden dennoch recht wohl erkennbar. Darum achten die Menschen mit fein entwickeltem religiösen Gefühl die sinnliche Lust für etwas Schlimmeres als den Schmerz selbst. Denn sie wittern in dieser Lust einen Betrug, der sie um ihr höheres Streben bringen kann, während der Schmerz in seiner ehrlichen Offenheit diesem Streben Vorschub leistet, indem er uns die Abnormität verleidet.

Im Allgemeinen erweist sich also die Abnormität eines Gegenstandes oder Zustandes dadurch, dass er sich selbst widerspricht und verleugnet. Diesen realen, in den Dingen liegenden Widerspruch darf man nicht mit dem logischen Widerspruch verwechseln, welcher nie in der Wirklichkeit selbst vorkommen kann. Der Unterschied der beiden ist wichtig und wird weiter unten näher präcisirt. Hier ist vorläufig bloss nöthig, hervorzuheben, dass der Charakter der Abnormität *in dem Mangel innerer Identität eines Gegenstandes oder Zustandes mit sich selbst* besteht. Denn eben diesen Mangel bekundet dasjenige, was sich selbst widerspricht, vereitelt oder verleugnet. Wenn wir nun die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit näher betrachten, so ist es leicht zu constatiren, dass eben dieses — der Mangel innerer Identität mit sich — den allgemeinen Charakter der Dinge in ihr ausmacht, dass also die empirische Natur der Dinge eine *abnorme* ist.

Schon im hohen Alterthum hat ein genialer Denker, Heraclit von Ephesus, die beiden allgemeinen Charakterzüge der empirischen Wirklichkeit mit grossem Scharfsinn hervorgehoben, nämlich: 1) die Veränderlichkeit und 2) die Vereinigung des Verschiedenen.*) Alles in der Welt der Erfahrung ist veränderlich und Alles ist zusammengesetzt. Nirgends ist in ihr ein Gegenstand anzutreffen, welcher einfach, unwandelbar und von aller Verbindung mit anderen Dingen losgelöst wäre. Die Naturwissenschaft nimmt zwar unveränderliche Bestandtheile der Körper an, die sog. Atome; aber man darf nicht vergessen, dass diese Atome niemals in der wirklichen Erfahrung, sondern bloss in der Abstraction des Denkens vorkommen. Welches der Grund dieser Abstraction ist, wird weiter unten angedeutet, nachdem die Ableitung des Grundsatzes von der Beharrlichkeit der Substanz dargelegt worden ist. Vorerst müssen wir untersuchen, welches der Sinn jener allgemeinen Charakterzüge der empirischen Wirklichkeit ist.

Die Zusammengesetztheit, die Relativität und die Veränderlichkeit der empirischen Objecte bieten selbst den factischen Beweis dafür, dass die Objecte der Erfahrung kein wahrhaft eignes Wesen besitzen, dass die Erfahrung also nicht das wahrhaft eigne, das normale Wesen der Dinge zeigt. Ich kann hier die Sache nur andeuten, aber der des Denkens Fähige und darin Geübte wird dieselbe aus den Andeutungen vollkommen zu begreifen vermögen.

*) Oder wie man auch oft sagt, die Vereinigung des Entgegengesetzten, was jedoch ein unpassender Ausdruck ist, weil keine realen Objecte und Qualitäten einander von Natur entgegengesetzt sind.

Was nun zuerst die Zusammengesetztheit und Relativität betrifft, so muss der Sinn derselben sowohl an den Gegenständen der äusseren Erfahrung, den Körpern, als auch an dem Gegenstande der inneren Erfahrung, d. h. an uns selbst nachgewiesen werden.

Von dem Wesen eines Körpers weiss man bloss dies, dass derselbe einen Raum erfüllt und in anderen Dingen Wirkungen bestimmter Art hervorzubringen vermag. Das Wesen eines Körpers besteht also aus blossen Relationen, wie es auch schon längst von allen denkenden Menschen erkannt worden ist. Von einem Körper kann man nicht sagen, *was* er ist, sondern nur wie er sich gegen andere Dinge verhält oder wie sich seine Theile untereinander verhalten. Die von uns erkannten Körper haben also factisch kein *Was*, d. h. kein ihnen wahrhaft eignes Wesen.*)

Aber auch von uns selbst gilt das Gleiche. Was wir in uns wirklich finden, sind bloss vorübergehende einzelne Gedanken, Gefühle, Wünsche, welche bloss verschiedene Arten darstellen, wie wir gegen Einwirkungen von Aussen reagiren. Abgesehen von diesen einzelnen Zuständen oder Reactionen sind wir nichts; es gibt keinen realen Inhalt in uns, welcher uns ursprünglich eigen wäre, ein unveränderliches, nicht durch äussere Bedingungen geschaffenes und von solchen abhängiges Selbst in uns ausmachte. Wir haben also factisch kein wahres Selbst, kein uns wahrhaft eignes Wesen. Eben dies wird gemeint, wenn man sagt, dass unser Ich oder Selbst keine Substanz ist.**)

Das Nämliche nun, wie die Relativität und Zusammengesetztheit der empirischen Objecte, beweist auch deren Veränderlichkeit, d. h. dass sie kein wahrhaft eignes Wesen besitzen.

Wenn ein Ding sich ändert, wenn es einmal die Be-

*) Näher ist dieses in dem Kapitel „Von der Realitat der Körper“ im 2. Bande von *Denken und Wirklichkeit* von mir nachgewiesen worden.

**) Näheres darüber in dem Kapitel „Von der Natur und der Einheit des Ich“ im 2. Bande von *Denken und Wirklichkeit*.

schaffenheit *A* und später eine andere Beschaffenheit *B* besitzt, so besitzt es keine von beiden in Wahrheit, so ist es in Wahrheit weder *A* noch *B*. Denn wäre es wahrhaft *A* gewesen, so könnte es nicht aufhören, *A*, d. h. es selbst zu sein. Und wäre es wahrhaft *B*, so könnte es nicht erst anfangen, *B*, d. h. es selbst zu sein; sonst müsste es ja *vor* sich selbst existirt haben, was ungereimt ist. Ein Ding, welches sich ändert, hat also keine ihm wahrhaft eigene Beschaffenheit. Aber alle Objecte sowohl der inneren wie der äusseren Erfahrung sind in beständiger Veränderung, in fortwährendem Fluss oder Wechsel begriffen. Also ist die empirische Beschaffenheit der Dinge nicht die wahrhaft eigne, die normale Natur der Dinge.

Was bezeugen und beweisen somit die Thatsachen selbst? Dass die wahrhaft eigne, normale Natur der Dinge, die in der Wirklichkeit vorhandene Norm ausserhalb der Erfahrung liegt und dass derselben alle Vereinigung des Verschiedenen und alle Veränderung fremd ist. Die Abnormität der empirischen Beschaffenheit der Dinge, ihre Abweichung von der Norm, ihr Mangel innerer Identität mit sich bedeutet also, dass sie Elemente enthält, welche dem normalen Wesen der Dinge *fremd* sind.

Das ist der eigentliche Sinn und Begriff der Abnormität. Dasselbe ist aber auch der eigentliche Sinn und Begriff des *Bedingtseins*. Auch das Bedingtsein bedeutet das Vorhandensein von Elementen in den Dingen, welche deren ursprünglichem, normalem Wesen fremd sind.*) Was abnorm ist, ist darum auch bedingt, und umgekehrt. Dies wird nun ebenfalls durch die Thatsachen bezeugt.

Dass keine Veränderung unbedingt ist, keine ohne Ursache sich ereignen kann, das ist das grosse allgemeine

*) Das Bedingtsein eines Gegenstandes, dessen Abhängigkeit von einer ausser ihm liegenden oder ihm fremden Bedingung, implicirt selbstverständlich etwas in ihm, das nicht zu seinem wahrhaft eigenen Wesen gehört, sonst würde es ihm eben nicht fremd sein, mithin keine Abhängigkeit ausmachen. (Vgl. *Denken und Wirklichkeit*, I, S. 187 ff. der 2. Aufl.).

Factum, welches als das Gesetz der Causalität die allgemeine Gesetzmässigkeit der Natur begründet und die unumgängliche Voraussetzung aller Wissenschaft ist.

Dass aber auch die (zugleichseiende) Vereinigung des Verschiedenen in der empirischen Wirklichkeit keine unbedingte ist, das beweist eben die Veränderlichkeit derselben. Es gibt keine individuelle Combination von Elementen in der Welt, welche unlösbar und unwandelbar wäre; alle Zusammensetzungen entstehen und vergehen und — da alles Entstehen, alle Veränderung durch Ursachen bedingt ist — sind folglich alle bedingt.

Das ist also das Zeugniss der Thatsachen, dass die empirische Beschaffenheit der Dinge, welche überall Vereinigung des Verschiedenen (sowohl zugleichseiende wie successive) enthält, welcher innere Identität mit sich mangelt, zugleich eine abnorme und eine bedingte ist. Nach dem Zeugniss der Thatsachen ist folglich das normale, wahrhaft eigne, unbedingte Wesen der Dinge mit sich selbst vollkommen einig, identisch, enthält keine Vereinigung des Verschiedenen in sich, weder eine zugleichseiende noch eine successive.

Jetzt wollen wir sehen, ob nicht dieselbe Norm, wie sie die Thatsachen bekunden, auch in unserem eignen Denken sich vorfindet.

In der That ist es uns schlechthin unmöglich zu denken, dass eine unbedingte, ewige und unwandelbare Vereinigung des Verschiedenen existiren, anders gesagt, dass Verschiedenes an sich, als solches, seinem eigenen Wesen nach eins und dasselbe sein könnte. Dass das Weisse nicht selbst roth, das Rothe nicht an sich, als solches warm, oder viereckig, oder süss sein kann, das wissen wir nicht aus Erfahrung allein*), sondern es ist uns unmittelbar gewiss, versteht sich für unser Denken von selbst. Die Behauptung,

*) Die Erfahrung kann uns auch bloss zeigen, dass eine unbedingte und unmittelbare Vereinigung des Verschiedenen in ihrem Umkreis niemals vorkommt, nicht aber, dass dieselbe an sich unmöglich ist.

dass das Weisse roth oder das Rothe an sich, gerade weil es roth ist, süss sei, ist eben ein *logischer Widerspruch* und somit das einzige Undenkbare, das es gibt.*)

Die Norm in unserem Denken stimmt also mit der durch die Thatsachen bezeugten überein. Auch unser Denken enthält ursprünglich die Gewissheit, dass das eigene, unbedingte, normale Wesen der Dinge keine Vereinigung des Verschiedenen in sich enthält, anders gesagt, mit sich selbst vollkommen einig, identisch ist. Diese Gewissheit ist eben das Grundgesetz des Denkens, welches in den beiden logischen Sätzen der Identität und des Widerspruchs seinen Ausdruck findet.

Man sieht also jetzt ein, dass der logische Widerspruch von dem realen Widerspruch, welcher in den Dingen dieser Welt liegt, wesentlich verschieden ist. Der reale Widerspruch der Dinge mit sich selbst, d. h. deren factische Verleugnung ihrer selbst ist bloss der Beweis ihrer Abweichung von der Norm, also der Beweis davon, dass ihnen innere Identität mit sich mangelt, dass sie ein dem normalen Wesen der Dinge fremdes Element enthalten. Der logische Widerspruch aber ist nicht eine blosse Abweichung von der Norm, sondern das contradictorische Gegentheil derselben; nicht ein blosser Mangel innerer Identität mit sich, sondern die Leugnung ihrer Möglichkeit selbst. Könnte Verschiedenes an sich, seinem eignen Wesen nach eins und dasselbe sein, so würde eben das eigne, unbedingte, normale Wesen der Dinge mit sich selbst nicht identisch, sondern umgekehrt von sich selbst verschieden oder in sich schlechthin widersprechend sein, was anzunehmen ungereimt wäre. Denn gerade insofern die Dinge dieser Welt mit sich selbst nicht identisch, (zusammengesetzt und veränderlich) sind,

*) Das, was man gewöhnlich unter einem logischen Widerspruch versteht, nämlich die Bejahung und die Verneinung desselben würde, wie ich es in *Denken und Wirklichkeit* (I, S. 178 ff. der 2. Aufl.) nachgewiesen habe, gar nicht entstehen können, ohne die dargelegte Undenkbarkeit, dass Verschiedenes an sich, als solches eins und dasselbe sei.

beweisen sie selbst ihre Abnormität, ihre Abweichung von der Norm.

In diese Ungereimtheit verfallen nun diejenigen, welche nach Heraclit die Veränderlichkeit und die Vereinigung oder Verbindung des Verschiedenen, diese beiden allgemeinen Charakterzüge, in welchen die Abnormität und die Bedingtheit der empirischen Beschaffenheit der Dinge sich documentirt, zu Grundbestimmungen des eignen, unbedingten, normalen Wesens der Dinge machen. Dieselben verwechseln den realen Widerspruch, welcher in den Dingen dieser Welt vorkommt, mit dem logischen Widerspruch, der nur im Denken und Reden vorkommen kann, und scheuen sich darum nicht, logische Widersprüche, d. h. Ungereimtheiten als Wahrheiten zu behaupten. Gehörte es zum eignen, unbedingten Wesen der Dinge, zugleich eins und verschieden, zugleich beharrlich und veränderlich zu sein, so würde dasselbe in der That ein logisches Monstrum sein, welches gerade insoweit es sich gleich bleibt, zugleich sich nicht gleich bleibt (sich ändert), und gerade insoweit es eins ist, zugleich nicht eins (verschieden) ist. Wie diese Auffassung durch die Thatsachen widerlegt wird, haben wir schon oben angedeutet. Wäre Verschiedenes an sich eins, so könnte seine Zusammensetzung nicht wechseln; dadurch dass die eine Zusammensetzung ausmachenden Elemente wechseln, beweisen sie factisch, dass sie von einander trennbar, also nicht ihrem eignen Wesen nach eins sind.

Dieser Unterschied nun zwischen einer unbedingten Vereinigung des Verschiedenen, welche ein logischer Widerspruch und das contradictorische Gegentheil der Norm ist, — und der bedingten, wandelbaren Vereinigung des Verschiedenen, welche eine blosse Abweichung von der Norm, eine Abnormität begründet, gibt uns nun den Schlüssel zur Auffassung des wahren Verhältnisses zwischen dem *Unbedingten* und dem *Bedingten*. Bedingtsein und Abnormität bedeuten, wie oben gezeigt worden, dasselbe, nämlich das Vorhandensein von Elementen in der empirischen Wirklichkeit, welche dem ewigen, unbedingten, normalen Wesen der Dinge *fremd* sind. Diese Elemente können also aus dem letzteren — eben weil sie ihm fremd sind, nicht abgeleitet werden; anders gesagt, das Unbedingte enthält nicht den zureichenden Grund der Welt der Erfahrung. Die empirische Welt ist mithin nicht, wie man es gewöhnlich meint, eine Folge, sondern wie Kant es nannte, eine „Erscheinung“ des Unbedingten, d. h. nämlich eine Erscheinung desselben in Formen, welche ihm an sich fremd und darum aus ihm nicht ableitbar sind.

Das ist der Grund der *Antinomie*, welche in der Natur der empirischen Dinge liegt und, wie oben schon erwähnt, von Kant zum Theil durchschaut worden ist. Auch eine Antinomie ist von einem logischen Widerspruch wesentlich verschieden. Dieselbe besteht nicht in dem Verhältnisse der Bejahung und der Verneinung desselben, sondern wie wir wissen in dem Umstand, dass eine Forderung des Denkens existirt und zugleich die Unmöglichkeit, diese Forderung zu erfüllen, dass etwas angetroffen wird, das zugleich einer Erklärung bedarf und keiner solchen fähig ist. Und zwar hat beides (d. h. die These und die Antithese der Antinomie) einen und denselben Grund, nämlich den, dass die Welt Elemente enthält, welche dem unbedingten Wesen der Dinge fremd sind. Eben weil diese Elemente dem Unbedingten, der höchsten Norm fremd sind, begründen sie die Abnormität und das Bedingtsein der empirischen Beschaffenheit der Dinge und bedürfen der Erklärung oder der Ableitung. Aber darum sind dieselben auch keiner Erklärung und Ableitung aus dem Unbedingten fähig. Die Forderung einer Ableitung oder Begründung und die Unmöglichkeit derselben haben also einen und denselben Grund. Darin besteht die Antinomie und deshalb ist die Antithese in ihr allein objectiv gültig. Das Unbedingte kann nie selbst als eine Bedingung und eine Bedingung kann nie selbst als unbedingt gedacht werden. Die Antinomie ist von dem Wesen des Bedingten, welches eben das Abnorme ist, unzertrennlich,

Das klarste Beispiel davon bietet die *Veränderung*. Dasselbe Gesetz der Causalität, welches verbürgt, dass jede Veränderung im Einzelnen einen Grund, eine Ursache habe, implicirt zugleich die Unmöglichkeit, dass es eine erste Veränderung und mithin eine erste, unbedingte Ursache von Veränderungen geben könne. Denn eine solche würde eben selbst keine Ursache haben, was dem Begriffe und dem Gesetze der Causalität widerspricht. Beides hat einen und denselben Grund, nämlich den, dass die Veränderung dem unbedingten Wesen der Dinge fremd ist.

Aber die Veränderlichkeit ist bloss das Symptom der Abnormität der empirischen Wirklichkeit, d. h. des Vorhandenseins eines Elements in derselben, welches dem unbedingten, normalen Wesen der Dinge fremd ist. Dieses fremde Element selbst ist nichts Anderes als die *Vielheit* der empirischen Objecte.

Dafür gibt es einen zweifachen Beweis.

Erstens beweisen, wie oben gezeigt worden, die empirischen Objecte durch ihre Zusammengesetztheit, Relativität und Veränderlichkeit, selbst, dass sie kein wahrhaft eigenes Wesen besitzen, dass ihre Vielheit also nicht zu der wahren, normalen Natur der Dinge gehört. Dann zeigt es sich zweitens, dass diese Vielheit — zwar nicht, wie es die Eleaten gemeint, selbst blosser Schein und Täuschung, aber doch — durch Schein und Täuschung wesentlich bedingt ist.

Dieser letztere Beweis zerfällt wiederum in zwei Theile, wovon der eine die äussere und der andere die innere Erfahrung betrifft. Die Thatsachen selbst bezeugen einerseits, dass unsere Erkenntniss einer Welt äusserer Substanzen im Raume (Körper) blosser Schein ist, dass dasjenige, was wir als Körper erkennen, in Wahrheit vielmehr nichts Anderes als unsere eigenen Sinnesempfindungen sind; — und andrerseits, dass unsere eigne Individualität selbst wesentlich und vielfach durch Schein und Täuschung bedingt ist. Dieser doppelte Beweis ist jedoch so complicirt

und weitläufig, dass ich ihn hier nicht einmal andeuten kann, sondern darüber auf meine anderen Werke verweisen muss.*)

Was ich dagegen andeuten will, ist der Umstand, wie aus dem obersten Gesetze des Denkens, aus der darin implicirten Einsicht in das eigne, normale, unbedingte Wesen der Dinge die Begründung der Erkenntnisslehre einerseits und der Moral und der Religion andererseits hervorgeht.

Die beiden apriorischen Vehikel des Erkennens, zu deren Begründung Kant so weitläufige Veranstaltungen getroffen hatte, nämlich der Satz der Causalität und der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz drücken, wie ich schon oben (S. 27) erwähnt habe, einen und denselben Gedanken aus, nämlich den, dass Unbedingtsein und Veränderung sich gegenseitig ausschliessen. Warum dieser Gedanke *a priori* gewiss ist, das kann man nunmehr sehr leicht erkennen. Derselbe ist die unmittelbare logische Folge der ursprünglichen Gewissheit, dass das unbedingte, normale Wesen der Dinge oder die Substanz mit sich selbst identisch ist. Denn dass Identität mit sich (oder Sichselbstgleichsein) und Veränderung (oder Anderswerden) sich gegenseitig ausschliessen, das ist ein analytischer, selbstverständlicher Satz, welcher Jedermann unmittelbar einleuchtet. Eben durch ihre Veränderlichkeit beweisen, wie oben gezeigt worden, die empirischen Objecte selbst, dass sie kein wahrhaft

*) Der ausführliche experimentelle Beweis dafür, dass dasjenige, was wir als Körper erkennen, unsere eigenen Sinnesempfindungen sind, findet sich in *Denken und Wirklichkeit* (I, S. 113 ff. der 2. Aufl.); eine kürzere Darlegung der Sache in der Brochüre *Ueber Idealismus und Pessimismus*, 1879. Den Beweis dafür, dass unser subjectives, persönliches Wesen durch Schein und Täuschung bedingt ist, findet man in meiner Schrift *Moralität und Religion* (S. 74 ff. der 2. Aufl.) und in *Recht und Unrecht* (S. 12 ff.). Wer zu der Einsicht in diesen täuschenden Charakter der empirischen Wirklichkeit noch nicht durchgedrungen ist, der befindet sich noch im Stadium der intellectuellen Unmündigkeit und weiss von dem tieferen Sinn der Dinge nichts.

eignes Wesen besitzen, mit sich selbst nicht einig, nicht identisch sind.

Daraus aber, dass es unserem Denken nothwendig und natürlich ist zu glauben, dass ein jeder Gegenstand mit sich selbst identisch oder eine Substanz sei, d. h. ein ihm eignes, nicht entlehntes, also auch nicht durch Bedingungen umzuwandelndes, beharrliches Wesen besitze, — folgt eben unausbleiblich, dass wir ursprünglich auch die Objecte der Erfahrung (nämlich das eigene Selbst einerseits und die Empfindungen der äusseren Sinne andererseits) als unbedingte Gegenstände, als Substanzen erkennen müssen, obgleich dieselben in Wahrheit blosse Phänomena, keine Substanzen sind, d. h. kein wahrhaft eignes Wesen haben. Das ist der subjective Grund der natürlichen Täuschung oder des Scheins, welcher wie oben erwähnt worden die Vielheit der empirischen Objecte bedingt. Dem Grundsatze von der Beharrlichkeit der Substanz gemäss muss also die naturwissenschaftliche Theorie annehmen, dass die Welt der Erfahrung aus Dingen besteht, welche an sich unveränderlich sind, trotzdem dass die Erfahrung in Wahrheit nichts Unveränderliches enthält, ausser den Gesetzen des Zugleichseins und der Aufeinanderfolge der Erscheinungen.

So zeigt es sich, in welchem Sinne sowohl die Eleaten als auch Heraclit und Demokrit (oder die heutige naturwissenschaftliche Theorie) Recht haben. Die Eleaten haben die wahre metaphysische Einsicht erreicht, dass das eigne, unbedingte Wesen der Dinge Eine unwandelbare, sich selbst gleiche Einheit ist, welche nicht den Grund des in der Welt herrschenden Scheins enthält. Heraclit hat, wie schon erwähnt, mit grossem Scharfsinn die beiden allgemeinen Charakterzüge der empirischen Natur der Dinge, die Veränderlichkeit und die Vereinigung des Verschiedenen in ihr, hervorgehoben. Demokrit endlich hat die logisch nothwendige Abstraction ausgebildet, welche aus unserer Erkenntniss der Objecte der Erfahrung als Substanzen im

Raume (als Körper) nach den Folgerungen des Substanzbegriffs gezogen werden muss.

Die Lehre der Eleaten ist schlechthin und ohne Einschränkung wahr. Die Lehre des Heraclit ist objectiv wahr und gültig, aber nicht in dem Sinne, den er ihr selbst beigelegt hatte. Veränderung und Vereinigung oder Verbindung des Verschiedenen, welche wir in der Welt der Erfahrung antreffen, gehört nicht zum normalen, unbedingten Wesen der Dinge, sondern ist vielmehr umgekehrt, wie bewiesen worden, der factische Beweis dafür, dass die empirische Wirklichkeit eine abnorme und bedingte ist. Die Lehre des Democrit oder der heutigen naturwissenschaftlichen Theorie endlich hat eine bloss bedingte, empirische Gültigkeit. Die Welt der Körper, die wir erkennen, existirt nicht in Wirklichkeit; aber unserer Körpererkenntniss ist die Ordnung unserer Sinnesempfindungen so angepasst, dass unsere Erfahrung keinen factischen Widerspruch enthält*) und für alle praktischen Zwecke ebenso gültig ist, als ob

*) Die Widersprüche enthüllen sich erst bei tieferem Eindringen in die Sache, so der Widerspruch in dem Begriffe der Körper selbst, in dem Begriffe der Bewegung, in der Unmöglichkeit, die Erscheinungen des organischen Lebens dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft gemäss mechanisch zu erklären, und noch in der Unmöglichkeit, den causalen Zusammenhang zwischen den materiellen Vorgängen im Gehirn und den Erscheinungen unseres inneren, physischen Lebens auch nur so weit denkbar zu machen, dass der Gedanke sich selbst nicht aufhöbe. Dass unser blosser Willensentschluss Arme und Beine bewegen, dass das Gefühl der Schaam das Blut in die Wangen treiben oder das der Furcht dasselbe zum Herzen refluiren lassen könnte, kurz dass etwas nicht Materielles Bewegungen bewirken kann, das widerspricht direct dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft, und doch sind das Alles Thatsachen. Sagt man etwa, dass nicht unser Willensentschluss, sondern ein materieller Vorgang im Gehirn, welcher diesen Entschluss selbst erzeuge, auch die gewollte Bewegung des Leibes bewirke, so sagt mar eben damit, dass unser Wille nicht von unseren Gefühlen und unseren Einsichten abhänge und nicht die Ursache der von uns gewollten und ausgeführten Bewegungen unseres Leibes sei, — und das ist eine doppelte Ungereimtheit. Denn damit werden in doppelter Hinsicht offenkundige Thatsachen geleugnet.

die Objecte derselben wirkliche Körper wären. Zur empirischen Erklärung der Thatsachen ist darum die naturwissenschaftliche Theorie nothwendig und berechtigt.

In ebenso einfachem und durchsichtigem logischem Zusammenhang wie mit der Erkenntnisslehre und der naturwissenschaftlichen Theorie steht nun die in dem obersten Denkgesetze ausgedrückte Einsicht auch mit Moral und Religion.

Das Unbedingte ist die Norm, d. h. die normale Natur oder Beschaffenheit der Dinge, und dessen Grundbestimmung ist — Identität mit sich selbst. Eben darin besteht nun auch der Begriff der *Vollkommenheit.* Die Vollkommenheit eines Dinges ist nichts Anderes als die normale Beschaffenheit desselben, wo ihm nichts fehlt, was zu seinem eignen Wesen gehört, was also mit sich einig, identisch ist. Die Unvollkommenheit und Abnormität der empirischen Objecte liegt eben darin, dass sie mit sich selbst nicht einig, identisch sind, durch ihre Relativität, ihre Veränderlichkeit und ihren täuschenden Charakter sich selbst vielmehr verleugnen und verurtheilen und dadurch den factischen Beweis liefern, dass in ihnen etwas liegt, das dem normalen, ursprünglichen, unbedingten Wesen der Dinge fremd ist. Und zwar kann unwiderleglich bewiesen werden, dass dieses Fremde nichts Anderes als die Vielheit der empirischen Objecte selbst ist. Ihrem wahrhaft eigenen, normalen Wesen nach sind also alle Dinge eins, das Unbedingte ist eine Einheit oder eine Substanz und diese Einheit ist die höchste Norm oder das Ideal der Vollkommenheit, d. h. *Gott.*

Das ist der Gottesbegriff, welcher allein die echte, reine, durch keine egoistischen Motive entstellte Religion begründet. Jede Auffassung dagegen, nach welcher Gott eine physische Macht ist, ergibt, wie schon Fichte richtig bemerkt hat, einen mehr oder weniger verhüllten Götzendienst, dessen erste Motive Furcht und Sucht nach sinnlichem Genuss, kurz der Egoismuss bildet.*)

*) Viele behaupten zwar, dass ihre Religion der reine Cultus des Ideals, die Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ sei. Aber warum ist es ihnen dann so sehr daran gelegen, Gott als den Grund der Welt und als eine physische Macht sich zu denken, trotzdem dass dadurch der Gottesbegriff offenbar verunreinigt und in unlösbare Widersprüche verwickelt wird? Ist nicht der letzte Grund davon das Verlangen, für seinen Egoismus, für die künftige Erhaltung und Befriedigung seines individuellen Ich eine Bürgschaft zu erhalten? Wäre der Grund davon ein nur theoretischer, nämlich bloss das allgemeine Vorurtheil, dass alle Dinge aus Gott hervorgegangen sein müssen, so würden jene Leute mit Freude eine Philosophie begrüssen, welche die Unhaltbarkeit dieses Vorurtheils unwiderleglich darthut und für die Religion eine feste theoretische Basis bildet.

Zur Begründung der Moral würde das vorher Gesagte auch an sich schon hinreichen. Sobald es erwiesen ist, dass unsere empirische Natur eine abnorme, dass unsere Individualität selbst durch Täuschung bedingt ist, dass ihrem wahrhaft eignen, normalen Wesen nach, d. h. in Gott alle Dinge eins sind, — wird es klar, dass die egoistische Bejahung der Individualität uns von der Vollkommenheit, d. h. von der Einheit und Uebereinstimmung mit uns selbst entfernt und unserem wahrhaft eignen, bessern Wesen entfremdet. Aber die Erfahrung bietet noch ein Factum, welches auf schlagende Weise die oben dargelegte Auffassung bestätigt und der Begründung des moralischen und religiösen Bewusstseins die letzte Sanction gibt, das ist nämlich das Vorhandensein von Schmerz und Uebel in der Welt.

In dem Schmerz und Uebel fühlen wir unmittelbar, dass unser Zustand ein abnormer ist, so dass es darüber gar keine Meinungsverschiedenheit geben kann. Schmerz und Uebel haben denn auch die Tendenz, sich selbst aufzuheben und zu vernichten, sie drängen zur Veränderung des Bestehenden. Schmerz und Uebel beweisen also factisch, dass eben in dem Mangel innerer Identität mit sich das Abnorme, das dem höheren, normalen Wesen der Dinge, d. h. Gott Fremde in unserer empirischen Natur sich documentirt. Das höchste Gut bedeutet somit dasselbe wie die Norm und das Ideal der Vollkommenheit, nämlich voll-

ständige Einheit, Identität oder Uebereinstimmung mit sich selbst. Eben dieses höchste Gut zu verfolgen, ist das Gebot der Moral, welches folglich dem Egoismus nothwendig entgegengesetzt sein muss.

Ueber die Art, wie das wahre Gut verfolgt werden soll, müssen aber noch einige Bemerkungen hinzugefügt werden, weil in dieser Hinsicht schon manche Missverständnisse sich geltend gemacht haben.

Wenn man das Verhältniss der höheren und der empirischen Natur der Dinge an sich nimmt, so müssen gegenüber der Beförderung moralischer Vollkommenheit alle Güter und Vortheile der Welt gleich nichts geachtet werden. Denn es stehen sich hier gegenüber das Göttliche und das Irdische, das Normale und Abnorme, das Ewige und das Vergängliche, deren Werthunterschied ganz incommensurabel ist. Es scheinen also auf den ersten Blick jene Heiligen und Asketen ganz Recht gehabt zu haben, welche sich von der Welt abwandten und ihre empirische Natur möglichst zu ertödten suchten. Bedenkt man jedoch, dass der ganze Inhalt unserer Persönlichkeit der empirischen Welt angehört, dass wir von dem Höchsten, dem Göttlichen nur den blossen Begriff und das allgemeine Gefühl haben, sammt dem Triebe, uns ihm zu nähern, so wird klar, dass die rückhaltlose Verneinung und Verurtheilung der empirischen Natur nur dazu führen kann, eine blosse Negation zum Inhalt des Lebens zu machen, und somit den Zweck desselben zu verfehlen. Ob man diese Negation bloss passiv, quietistisch üben wollte, wie es Schopenhauer rieth, oder activ, durch Abtödtung des „Fleisches", wie es die Asketen gethan haben, jedenfalls würde man ein Dasein führen, welches eines vernünftigen Wesens nicht würdig ist. Da wir aus unserer empirischen Natur nicht so zu sagen herausspringen können, so ist das einzig Vernünftige das, dass wir dieselbe zur Beförderung der höheren Zwecke selbst benützen und verwerthen. Zwischen den Anforderungen unserer höheren und denen unserer empirischen Natur muss also

ein Compromiss, eine Accomodation getroffen werden. Nicht Alles darf in der letzteren verurtheilt und ausgerottet werden, sondern nur dasjenige, was den höheren Zwecken entgegenwirkt. So dürfen wir z. B. unseren Leib nicht abtödten, sondern sollen ihn vielmehr möglichst gesund und zu jedem Gebrauche tauglich zu erhalten suchen; auch nicht die Welt fliehen, sondern in derselben nach Kräften Gutes fördern. Der Asket hat nur sein eignes, individuelles Heil im Auge, wahre Moralität gebietet uns dagegen, unser Heil und Gut in dem Wirken für das Wohl Anderer zu suchen, und dazu muss man die empirische Natur der Dinge gebrauchen.

Aber obgleich zwischen dem Höheren und dem Empirischen zum Behufe des ersteren selbst ein Compromiss getroffen werden muss, so darf man doch nicht glauben, eine wirkliche *Harmonie* beider erreichen und herstellen zu können. Dies ist der Natur der Sache nach unmöglich. Zwischen dem Normalen und dem in seinen Grundlagen Abnormen kann es keine Harmonie geben, die Norm kann in dem letzteren nie vollständig verwirklicht und verkörpert werden, ausser auf einem Gebiete, dem ästhetischen. Diese Ausnahme ist es, was Viele zu einem angenehmen, aber trüglichen Glauben verleitet hat. Durch Schönheit der Form wird uns das Sinnliche zu einer unmittelbaren Offenbarung des Höheren. Jede Erinnerung an die Abnormität des Empirischen wird durch dieselbe ausgetilgt und das Bild innerer Harmonie geboten, welches eine Ahnung der wahren Vollkommenheit erweckt. Aber man darf eben nicht vergessen, dass das Aesthetische nicht sowohl in den Dingen selbst als in unserer Auffassung der Dinge liegt. Dasselbe hat keine Wurzeln in dem Innern der Dinge, sondern schwebt gleichsam bloss über deren Oberfläche; es ist ein schöner Schein, keine schöne Wirklichkeit. In Wahrheit bleibt das Empirische, auch wenn es der Verwirklichung des Höheren dient, doch demselben innerlich entgegengesetzt. So konnte höhere Gesittung nur auf dem

Grunde der Sclaverei sich entwickeln, wie eine Blume auf einem Misthaufen; gibt es darum eine mögliche Harmonie beider? Das ist das wahre Bild des Verhältnisses zwischen dem Empirischen und dem Höheren in dieser Welt.

In dem Vorhergehenden glaube ich eine verständliche Andeutung einer Anschauungsweise gegeben zu haben, welche von einer Centraleinsicht ausgehend alle Gebiete des Lebens und der Wirklichkeit beleuchtet und von allen eine Bestätigung erhält. Die Eine unmittelbar gewisse, selbstverständliche Einsicht, dass das eigne, unbedingte, normale Wesen der Dinge mit sich selbst identisch ist, bildet die gemeinsame Basis und das gemeinsame Princip

der *Logik* — in den Sätzen der Identität und des Widerspruchs, welche die Normen des logischen Denkens sind,

der *Erkenntnisslehre* — als das oberste Gesetz alles Denkens und Erkennens, durch Begründung des Satzes der Causalität und des Grundsatzes von der Beharrlichkeit der Substanz, welche alles Erkennen bedingen und die Gültigkeit der Induction verbürgen,

der *Ontologie* — durch die Einsicht in die unbedingte Natur der Dinge und den Rückschluss von dieser auf die empirische Beschaffenheit derselben, wodurch erst der wahre Sinn der letzteren erschlossen werden kann,

der *Moral* und der *Religion* — durch Begründung des Begriffs des höchsten Guts und der höchsten Norm, welcher der Begriff Gottes selbst ist.

Das äussere Merkmal der Wahrheit, die Einfachheit, besitzt diese Anschauungsweise in vollem Masse, was auch der Widerstrebende nicht leugnen kann.*) Aber gerade

*) Dass es nur Menschen geben muss, welche gegen die höhere Wahrheit und Evidenz, also gegen ihre eigene geistige Erhebung, Bereicherung und Vervollkommnung sich sträuben? So sträubt sich auch der in einem finsteren Kerker Aufgewachsene, in die freie, sonnenbeschienene Natur hinauszugehen.

wegen ihrer Einfachheit glaubt man über dieselbe leicht hinwegsehen und hinweggehen zu können. Es wird eben nicht bedacht, dass das Einfachste stets und überall am schwersten zu erreichen und zu begreifen ist, weil man sich dazu von unzähligen Gedankenassociationen und anderen Einflüssen befreien muss, welche das Denken umstricken und gefesselt halten.*) Jede von der hier dargelegten abweichende Auffassung der Dinge implicirt entweder Leugnung von Thatsachen, oder logische Widersprüche, oder beides zugleich. Dieses habe ich in „Denken und Wirklichkeit" im Allgemeinen nachgewiesen und bin bereit, es auch im Besonderen, an jeder mir zur Prüfung vorgelegten Lehre nachzuweisen.

*) Treffend bemerkt Prof. Victor Jacobi, dass „wir in der Regel so einfältig sind, auf das Einfachste, das göttlich Einfältige stets zuletzt zu kommen". Citirt in Contzen's „Geschichte der socialen Frage", 1877. S. 263. Was die philosophische Auffassung der Dinge betrifft, so hat dies allerdings einen sehr begreiflichen Grund, nämlich den abnormen und zugleich täuschenden Charakter der empirischen Wirklichkeit.

Inhalt.

Druck von J. G. Findel in Leipzig.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
C28(239)M100			

